مدیریت فقیه



مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحيم

مدیریت فقیه

نویسنده:

www.modiryar.com

ناشر چاپی:

www.modiryar.com

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

مدیریت فقیه

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: مدیریت فقیه/ www.modiryar.com

ناشر: www.modiryar.com

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان ۱۳۹۱.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه , رایانه

موضوع:مدیریت – ولایت

نقد نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه

... velayate faghihمالک رحمتی

بحث‌های فراوانی در این مورد مطرح شده است که در اینجا تنها به نقد در عدم امکان نصب در مقام ثبوت اشاره کرده و در مورد صورت‌های پنجگانه آن می گوییم: انتصاب الهی نه به نصب یک فرد واحد است و نه به نصب مجموع من حیث المجموع. بلکه به نصب جمیع است به این صورت که همه فقهای جامع الشرایط منصوب به ولایت هستند و لذا عهده‌داری این منصب بر آنها واجب است لکن به نحو وجوب کفایی. هرگاه یکی از آنان به این امر مبادرت ورزید، تکلیف از دیگرات ساقط است نظیر ولایت پدر و جدّ بر اموال کودک که اقدام یکی موجب سقوط فعل دیگری است و یا نظیر ولایت در قضاوت، در صورت تعدد مجتهدان در یک شهر همه آنان بنا بر نصب امام، واجد سمت قضا می‌باشند ولی اگر ارباب رجوع به یکی از آنان مراجعه نماید تکلیف از دیگران ساقط می‌شود. از سوی دیگر طبع مسئله ولایت به خاطر مسئولیت بسیار سنگین آن در مقایسه با فتواها و نظایر آن به گونه‌ای است که کمتر کسی داوطلب قیام برای آن می‌شود.»(۱) در مورد احتمال دوم (نصب برای جمیع فقیهان و اعمال ولایت فقیه برای یکی از آنان) راه حل دیگری وجود دارد که در کتاب «دراسارت فی ولایة الفقیه» پذیرفته شده است و آن جمع بین انتصاب و انتخاب می‌باشد؛ بدین صورت که مشروعیت فقیه جامع شرایط از طریق نصب الهی است اما تعیینش با انتخاب مردمی صورت می گیرد. (۲) همه فقهای جامع الشرایط منصوب به ولایت هستند و لذا عهده‌داری این منصب بر آنها واجب است لکن به نحو وجوب کفایی. هرگاه یکی از آنان به این امر مبادرت ورزید، تکلیف از دیگرات ساقط است. مفهوم دقیق این سخن، بازگشت به همان انتصابی بودن ولایت فقیه است نه انتخابی بودن و نه جمع بین این دو – زیرا سئوال اصلی این است که اعطای مشروعیت به فقیه از جانب خداوند قبل از اقدام مردم یا خبرگان به انتخاب وی صورت گرفته است یا بعد از آن. و چون فرض دوم وجه معقولی ندارد بنابراین قبل از اقدام، مشروعیت وجود داشته است و نهایت آن که اقدام خبرگان این مشروعیت را مشخص می‌نماید.استاد شهید مطهری نیز در کتاب پیرامون جمهوری اسلامی ایران در مورد حق حاکمیت بحث کرده می گوید:«حکومت حق الهی است، حاکمیت اعم از وضع قانون و مصوبات فرعی و وضع حکم به معنای فقهی نظیر معبودیت، یا فصل قضاء یا افتاء است که جز خدا کسی شایسته حکومت نیست. ریشه این مطلب همان فلسفه نبوت است که وضع قانون بشری را جز به وسیله خدا میسر نمی‌داند و قهراً در مقام اجرا نیز ولایت الهی شرط است. افراد هم به دلیل خاصیت عدالت و علم و تقرب به خدا، این حق را پیدا می کنند و قهراً ماهیت حکومت، ولایت بر جامعه می‌شود نه نیابت و وکالت از جامعه، در فقه این مساله تحت عنوان ولایت حاکم مطرح شده و ملاک آن، انتخاب مردم نیست. بلکه انطباق با معیارهای الهی می‌باشند و با آن انطباق خود به خود (شخص) حاکم می‌شود و مانعی نیست که در آن واحد دهها حاکم شرعی و ولی شرعی وجود داشته باشد.»(۳) اما اگر یکی اقدام به تشکیل

حکومت کرد سایر فقها باید اطاعت کنند. استدلال‌های نقلی مشروعیت مردمی ولایت فقیههر چند در کتاب «دراسارت فی ولایهٔ الفقیه» دلایل متعددی جهت اثبات ولایت انتخابی فقیه ارائه می کند؛ اما همانگونه که خود ایشان معترف است نمی‌توان آنها را از لحاظ سند بدون خدشه دانست و یا از لحاظ دلالت تمام دانست.وی در این زمینه چنین می گوید: «غرض ما استدلال به یکایک این روایات متفرقه نیست تا در سند یا دلالت آنها مناقشه شود. بلکه مقصود این است که از خلال مجموع این اخبار که به صدور برخی از آنها اجمالاً اطمینان داریم به دست می‌آید که انتخاب امت نیز یک راه عقلایی برای انعقاد امامت و ولایت است و شارع مقدس نیز آن را امضاء فرموده است. پس طریق، منحصر به نصب از مقام بالاتر نیست. اگر چه رتبه نصب بر انتخاب مقدم است و با وجود آن مجالی برای انتخاب باقی نمی‌ماند.»(۴) قاعده": الناس مسلطون علی اموالهم"یکی از دلایلی که برای اثبات دیدگاه مشروعیت مردمی ولایت فقیه از سوی طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه ارائه شده، این قاعده است .از پیامبر اکرم(صلی الله علیه و آله) روایت شده که فرموده‌اند: «انّ الناس مسلطون علی اموالهم»؛ همانا مردم بر اموال خویش مسلط هستند.و روایتی دیگر از امام صادق(علیه السلام) نقل شده «انّ لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیاً»؛ صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هر گونه که خواست به مصرف برساند.پس هنگامی که ما این فرض را پذیرفتیم که مردم بر اموال خویش مسلط هستند به گونه‌ای که جز در معصیت خداوند، هر گونه که بخواهند بتوانند در اموال خویش تصرف کنند؛ و تصرف در اموال دیگران بدون اذن و اجازه آنان جایز نباشد پس به طریق اولی باید پذیرفت که مردم بر نفوس خویش مسلط هستند، زیرا سلطه بر نفس و جان خود بر حسب رتبه، بر سلطه بر مال مقدم است.از امام صادق(علیه السلام) نقل شده «انّ لصاحب المال ان یعمل بماله ما شاء مادام حیاً»؛ صاحب مال اختیار دارد تا هنگامی که زنده است اموال خویش را هر گونه که خواست به مصرف برساند.خداوند متعال، انسان را آزاد، صاحب اختیار و مسلط بر ذات خویش آفریده و هیچ کس نمی‌تواند آزادی انسان‌ها را محدود نموده و بدون اجازه آنان در مقدرات آنان تصرف نماید. به همین جهت افراد جامعه حق دارند برای حکومت بر خویش، فرد اصلح را انتخاب و به حکومت بگمارند بلکه پس از حکم عقل به این که جامعه نیاز به نظام و حکومت دارد و این که اینها از ضروریات زندگی بشرند، تعیین حاکم از واجبات زندگی اجتماعی به شمار می‌آید.و همچنین به آیات و روایات شورا در حکومت استناد کرده و نتیجه گرفته‌اند که مشروعیت مردمی است.اما انتقادهای اساسی و سوال‌های اساسی به دلایل مذکور وارد است که به برخی از آنها اشاره می کنیم و مهمترین نکته این که هیچ یک از فقهای قدیمی از محقق کرکی تا متاخرین و غیره معتقد به انتخاب ولایت فقیه نیستند.سوال‌های اساسی که در مورد دلایل نقلی مشروعیت مردمی ولایت فقیه مطرح است عبارتند از:۱- در کجای این احادیث و روایت صراحتاً گفته شده که فردی را برای خود به عنوان حاکم انتخاب کنید؟۲- آیا می‌شود از روایت عمر بن حنظله روایت صحیحه ابن قداح - ابوالبختری و به خصوص توضیح مبارک امام زمان (عج) چنین برداشتی کرد؟۳- آیا این با حکمت الهی سازگار است که مردم را به حال خود رها کند و بگوید هر کاری دلتان می‌خواهد بکنید؟۴- خداوند تبارک و تعالی وظیفه انسان را در همه حالات معین کرده و گفته آیا ممکن است در مورد حکومت بگوید خودتان هر کاری می‌خواهید بکنید؟۵- هدف خداوند از فرستادن و نصب پیامبران و امامان چه بود و آیا این نصب فقط برای آن مدتی بود که اینها زنده بودند و وقتی که اینها شهید شده و یا رحلت کردند مردم دیگر آزادند؟۶- آیا حق حاکمیت بر افراد، مال انسان است که آن را به یک فرد دیگری بدهد؟ ۷- آیا با توجه به این استدلال‌ها حکومت معاویه و امثالهم مشروع نیست! چونکه مردم با رغبت و علاقه بیعت کرده بودند؟۸- با توجه به این استدلال‌ها و روایت پس اصلاً لازم نبود که خداوند پیامبر و ائمه را بفرستد برای هدایت و تشکیل حکومت چون مردم خود فردی را انتخاب می کردند پس چرا خداوند این کار را کرده بود؟خلاصه این که سوال‌های بسیاری می‌توان در این زمینه و در ردّ این نظریه آورد. زیرا خداوند می‌فرماید (لا حکم الا الله)؛ حاکمیت مطلق از آن خداوند تبارک و تعالی است و کسی حق ندارد بر افراد دیگر حکومت کند مگر آن که خداوند به او اجازه داده باشد که ما می‌بینیم خداوند به پیامبر اکرم اجازه داده و بعد از او

ائمه اطهار و بعد از این نیز به صورت عام به فقیه عادل و آگاه و مدیر و مدبر اجازه حکومت و یا نظارت بر دیگران را داده است .اما در نهایت بایـد گفت که برخی از دلایل ایشان درست است ولی از آن باطل را اراده می کننـد. همان کاری را که خوارج می کردند و علی(علیه السلام) فرمودند که این سخن حقی است ولی آنها باطل را اراده می کنند.حاکمیت از آن خداوند تبارک و تعالی است و کسـی حق حـاکمیت دارد که خداونـد به او اجازه بدهـد. و با توجه به بحث‌هایی که در بخش مشـروعیت الهی ولی فقیه گذشـت ثـابت شـد کـه خداونـد چنین اجـازه‌ای را به ولی فقیه داده است.امـا سـومین نظری را که در مـورد مشـروعیت ولی فقیه مطرح شـده مشـروعیت دوگانه است که به شـکل‌های گوناگونی بحث و مطرح شـده است مثل مشـروعیت مـدنی- الهی و یا مشـروعیت الهی و مردمی. امـا بـاز بـه نظر می‌رسـد که افرادی که این نظر را داده‌انـد و به خصـوص که این نظریه در دهه‌هـای اخیر ارائه شـده و ریشه قـدیمی نـدارد و نـوعی خواسـته‌اند که مردم را از سـردرگمی در بیاورنـد و بگوینـد خوب عیب نـدارد شـما نـاراحت نشویـد. اصـلاً مشـروعیت ولایت فقیه دوگانه است هم خداوند به ولی فقیه مشروعیت داده و هم مردم به ولایت فقیه مشروعیت می‌دهد. اما لازم به ذکر است که صاحبـان این نظریه به نظر مـا فقـط بـا الفاظ بازی کرده‌انـد و خواسـته‌اند نقش مردم را در تشـکیل حکومت پررنگ‌تر کنند و لذا گفته‌اند مردم نیز به ولایت فقیه مشـروعیت می‌دهد.سوال اساسـی این است که در این مشروعیت دوگانه جایگاه مقبولیت کجـاست؟ آیـا همان چیزی را که آقایان نام مشـروعیت به آن می‌دهنـد مقبولیت نیست؟و گذشـته از آن می‌بینیم که تعریف اینها از مشـروعیت با تعریف ما از مشـروعیت متفاوت است و همانطوری که در فصل اول بحث شد تعریف اینها از مشروعیت تعریف غربی است و همان تعریف" ماکس وبر "می‌باشد که می گوید": مشـروعیت یک نظام سیاسی همان ارزشمندی آن است، به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی است ".در حالی که به نظر می‌رسـد این تعریف مقبولیت است. و لـذا تعریف ما از مشـروعیت این اسـت که چه کسـی به ولی فقیه حق حاکمیت داده؟ و این حق حاکمیت مال کیست؟ آیا مال مردم است که به ولی فقیه بدهند. در جواب بایـد گفت که حاکمیت از آن خداونـد تبارک و تعالی است و کسـی حق حاکمیت دارد که خداوند به او اجازه بدهد. و با توجه به بحث‌هایی که در بخش مشروعیت الهی ولی فقیه گذشت ثابت شد که خداوند چنین اجازه‌ای را به ولی فقیه داده است.صاحبان این نظریـه دلایـل نقلی و روایی زیـادی آورده‌انـد، در حـالی کـه اکـثر آنهـا قابـل خـدشه است که به بررسـی دلایـل نقلی و روایی اینها می‌پردازیم. صاحبـان نظریه مشـروعیت الهی و مردمیـاین گروه همه روایـاتی را که در مـورد نصب ولی فقیه در زمـان غیبت است را قبول دارنـد و فقط می گوینـد که اینها در درجه اول مشـروعیت ندارنـد اما زمانی که مردم به اینها رجوع می کنند مشـروعیت مردمی پیـدا می کنـد و زمـانی که مردم او را انتخـاب کردنـد خداونـد نیز به او مشـروعیت می‌دهـد.امـا در رد کردن این مطلب بایـد گفت: خداوند در هیچ جایی نگفته شما یکی را انتخاب کنید و بعد هر که را شما انتخاب کنید من به او مشروعیت می‌دهم. و آن وقت این سئوال مطرح است که از کجا معلوم این انتخاب مردم صـحیح بوده است؟ و سـئوال دوم از کجا معلوم که خداوند به این فرد حاکم، مشـروعیت داده است. و خلاصه این که این با صـفات خداوندی سازگار نیست که بگوید شما فردی را انتخاب کنید و بعد من به او مشـروعیت می‌دهم.اگر قرار است مردم خود انتخـاب کننـد، دیگر چه نیـازی به مشـروعیت خداونـد است؟در کتابی با عنوان «مبانی مشروعیت ولایت فقیه»(۵) در مـورد فـوق بحـث شـده است که بـا تـوجه به این که هر دو نظریه مشـروعیت الهی و مردمی خـالی از اشـکال نیست فلـذا بایـد به نوعی مشـروعیت دوگانه معتقـد بود تا این مشـکلات حل شود.در کتاب «قدرت و مشـروعیت»(۶) نیز به مشـروعیت دوگانه اشاره شـده است. نویسـنده‌های دو کتاب فوق به نظر شـهید صـدر اشاره کرده‌انـد که به نظر می‌رسد که در اینجا دچار اشـتباه شده و آن اسـتنباط خود را بر نظریه شـهید صدر تحمیل کرده‌اند و گذشته از این مرحوم شهید صدر در مورد ولی فقیه چنـدین نظریه مختلف داشـتند که افراد مـذکور فقط نظریه نظارت را در نظر گرفته‌انـد. اما نمی‌دانم از کجای این نظریه شـهید صدر مشـروعیت دوگـانه برداشت می‌شود؟یکی از نظریه‌هـای شـهید صـدر این است که خداونـد انسـان را در روی زمین خلیفه قرار داده است. «انی جاعـل فی الـارض خلیفه» امـا از آنجـایی که این انسان ممکن است اشـتباه کنـد. فلـذا طبق قاعـده لطف الهی بر خـداوند

تبارک و تعالی واجب بود تا افرادی به عنوان نظارت کننـده بر اعمال انسان انتخاب و انتصاب کنـد که چنین کرده است یعنی ائمه و پیامبران به عنوان ناظرانی بر اعمال انسان هستند تا دچار اشتباه نشوند. و نتیجه این که در زمان غیبت نیز طبق احادیث باید افرادی به عنوان نظارت کننده بر مردم انتخاب شود. که این فرد ناظر کسی جز فقیه عادل نیست.(۷) اولین سوالی که اینجا مطرح است این است که آیـا عقلاً ـ این مسئله مـورد قبول است که فردی، فرد دیگری را برای نظـارت بر خود انتخـاب کنـد؟ این فرد نـاظر، چه قـدرتی برای نظـارت دارد؟ آیا می‌توان بر فردی که او را انتخاب کرده تحمیل نظر کنـد؟از نظر عقلی واجب هست حتی این ناظر را نیز خداونـد تبـارک و تعالی انتخاب کنـد تا از ضـمانت اجرای کافی برخوردار باشـد.من نمی‌دانم از کجای این نظریه برمی‌آیـد که مردم به ناظر خود یعنی ولی فقیه مشـروعیت می‌دهند بلکه مردم بر ناظر خود مقبولیت می‌دهند نه مشـروعیت.پس ما نظریه نظارت را قبول نـداریم و معتقـد هستیم که ولی فقیه فقـط یـک نـاظر نیست و بلکه فردی است که بایـد جـامعه را اداره کنـد و امـام خمینی نیز می‌فرماینـد: «ما معتقـد به «ولایت» هستیم و معتقـدیم پیغمبر اکرم(صـلی الله علیه و آله) باید خلیفه تعیین کند و تعیین کرده است. آیا تعیین خلیفه برای بیـان احکـام است؟ بیـان احکام خلیفه نمی‌خواهـد. خود آن حضـرت بیان احکام می کرد. همه احکام را در کتابی می‌نوشـتند و دست مردم می‌دادنـد تا عمل کننـد. این که عقلاً لازم است خلیفه تعیین کنـد، برای این که تشـکیل حکومت بدهد. ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کنـد. قانون مجری لازم دارد).(۸) از نظر عقلی نیز مشـروعیت دوگانه قابل خدشه است: عقل انسان قبول نمی کند که خداوند کسـی را فقط برای نظارت بر او بفرسـتد زیرا فرد ناظر، نیازمند قدرت و ضـمانت اجرا است و تنها با نظـارت در کارها درست نمی‌شود و در برخی موارد نیز عمل لازم است یعنی این که ما می‌بینیم پیامبر و ائمه اطهار علاوه بر نظارت بر عملکرد و رفتار و شئون مردم که مطابق دین اسلام باشد اقدام به تشکیل حکومت اسلامی دارند و خود در رأس آن قرار گرفتند. تـا مردم را بهتر و راحت تر راهنمـایی و هـدایت کننـد. نویسـنده کتـاب «مبانی مشـروعیت ولایت فقیه» می گویـد: مشـروعیت یعنی حقـانیت و قانونیت و نتیجه این که حقانیت را خداونـد اعطا می‌کنـد و قانونیت را مردم و نتیجه می گیرنـد پس مشـروعیت، مردمی و الهی اسـت کـه مـا در مقالاـت پیشـین به این سـوال جـواب دادیم و بـاز تکرار می‌کنیم که این قبـول کردنِ مردم، مقبـولیت است نه مشـروعیت .اما در کتاب «قدرت و مشـروعیت» آمده است:«قدرت سیاسی در نظام اسلامی، متمرکز در شخص رهبر و یا نهاد رهبری نیست بلکه ساختاری متنوع و عناصری متعدد دارد و بر همین میزان بر خلاف نظریه‌های پیشین، مشروعیت این نظام نیز تک عنصری بوده و جزءپـذیر و مرکب از چنـد عنصـر می‌باشد.رهبر که به عنوان دین شناسـی برتر و کارآزموده، اعمال کننده وحی الهی است و (مردم) که به عنوان صاحبـان حق حـاکمیت تصـمیم گیری و تصـمیم سـازی می کننـد؛ هر کـدام، در کنار دیگری سـهم و نصـیبی از مشـروعیت داشـته و هیـچ کـدام فرع بر دیگری نیست. گرچه فقیه در تصـدی مسوولیت ولایت نیازمنـد انتخاب مردمی است ولی در اصـل حق نظـارت خود بر مجموعه حاکمیت، وامـدار انتخاب و رای آنان نمی‌باشـد و مردم نیز در حق عمل و تصـمیم سیاسـی خود وامـدار و مرهون فقیه نیسـتند بلکه هر دو دارای حق الهی و ذاتی بوده و مسـتقل و در عین حال مرتبط با یکـدیگر در ساختار قـدرت حضـور داشـته و در مشـروعیت ایفـاء نقش می کننـد، و بـدین ترتیـب نظـام اسـلامی کـه محصـول اعمـال این دو حـق مسـتقل اسـت مشـروعیتی مرکب و نه بسیط دارد که ما آن را (مشروعیت مدنی- الهی) می‌نامیم.»(۹) اما در نقد این نظریه همان شـبهه و سئوالاتی را که در مورد نظریه‌هـای قبلی مطرح کردیم صـادق است؟و اگر بخواهیم نظریه ایشـان را به زبان ساده نقل کنیم بایـد بگویم که به نظر ایشان ولایت فقیه در مورد نظارت مشـروعیت الهی دارد ولی اگر بخواهـد کار اجرایی انجام دهـد این کار مستلزم این است که ملت چنین حقی را به ولی فقیه بدهنـد که اگر دادنـد به آن مشـروعیت مـدنی می گوینـد. پس ولاـیت فقیه مشـروعیت مـدنی- الهی دارد.اما در پاسـخ به ایشان بایـد گفت اگر بگوییم که ائمه و پیامبران و ولی فقیه در نظارت، مشـروعیت الهی دارند پس می‌بینیم که پیامبر و ائمه اطهار(علیهم السـلام) کار اجرایی نیز می کردنـد در نتیجه باید گفت که مشـروعیت پیامبران و ائمه اطهار نیز مشـروعیت دوگانه است.در حالی که می‌بینیم هیچ یک از علماء و دانشمندان و نویسندگان شیعی این مسئله را مطرح نکرده‌اند و لکن همه آنها

معتقدند که بدون چون و چرا مشروعیت پیامبر و ائمه اطهار الهی است.و جدا از این بحث ما در هیچ روایت و یا آیه‌ای از قرآن چنین مطلبی را نداریم که ائمه و پیامبران را برای نظارت فرستاده‌ایم و یا ولایت فقیه فقط حق نظارت دارد بلکه برعکس است مثلاً می‌فرماید:«یا داودا! انّا جعلناک خلیفةً فی الارض فاحکم بین الناس بالحق»(۱۰)؛ ای داود ما تو را در زمین خلیفه قرار دادیم پس بین مردم به حق حکم نما. و بسیاری از آیه‌های دیگر به مردم می‌فرماید از رسول و ائمه اطهار اطاعت کنید و غیر.از نظر عقلی نیز مشروعیت دوگانه قابل خدشه است: عقل انسان قبول نمی‌کند که خداوند کسی را فقط برای نظارت بر او بفرستد زیرا فرد ناظر، نیازمند قدرت و ضمانت اجرا است و تنها با نظارت در کارها درست نمی‌شود و در برخی موارد نیز عمل لازم است یعنی این که ما می‌بینیم پیامبر و ائمه اطهار علاوه بر نظارت بر عملکرد و رفتار و شئون مردم که مطابق دین اسلام باشد اقدام به تشکیل حکومت اسلامی دارند و خود در رأس آن قرار گرفتند. تا مردم را بهتر و راحت¬تر راهنمایی و هدایت کنند. پی‌نوشت‌ها:۱- عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه، ص۱۸۷.۲- منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ص ۴۱۳- ۴۱۴.۳- پیرامون حکومت اسلامی، مطهری، ص ۱۵۲- ۱۵۱.۴- مبانی فقهی حکومت اسلامی، ص۲۰۳، ج۲.۵- مصطفی کواکبیان .۶- قائم مقامی .۷- نظریه های سیاسی شهید صدر- علی محمودی، ص۶۷ و ۱۰۹.۸- ولایت فقیه امام خمینی ص۲۰۹- قدرت و مشروعیت، ص ۱۱۵.۱۰- سوره ص ، آیه ۲۶.*تبیان

مشروعیت الهی ولی فقیه در قانون اساسی ایران

مالک رحمتی

به این نتیجه رسیدیم که مشروعیت ولی فقیه، الهی است. با توجه به برخی استدلال‌های نقلی و عقلی ثابت شد که باید مشروعیت ولی فقیه، الهی باشد، زیرا حق حاکمیت از آن خداست و اوست که به افراد حاکمیت می‌دهد مانند پیامبران و ائمه اطهار (علیهم السلام) و ولی فقیه. اما با توجه به این که در کشور ما نظام اسلامی تشکیل شده و در رأس آن ولی فقیه عادل وجود دارد می‌خواهیم مشروعیت ولی فقیه را در قانون اساسی مورد بررسی قرار دهیم که آیا الهی و یا مردمی و یا این که الهی- مردمی است.قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نه تنها نظریه ولایت فقیه را در قالب یک نظام سیاسی و حکومتی منسجم تحقق بخشیده است، بلکه ملاک مشروعیت فقیه عادل و واجد شرایط رهبری را در عصر غیبت امام زمان(عج) جهت زمامداری و ولایت و سرپرستی جامعه اسلامی، صرفاً نصب وی را از سوی شارع مقدس دانسته و برای انتخاب ولی فقیه، رای و نظر و رضایت مردم تأثیری در جهت اعتبار قانونی او ندارد.در سه اصل قانون اساسی به این نکته اشاره شده است که:اصل پنجم:در زمان غیبت حضرت ولی عصر –عجل الله تعالی فرجه الشریف- در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می‌گردد.اصل پنجاه و هفتم:قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می‌گردند. این قوا مستقل از یکدیگرند.اصل یکصد و هفتم:پس از مرجع عالیقدر تقلید و رهبر کبیر انقلاب جهانی اسلام و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران حضرت آیة الله العظمی امام خمینی –قدس سره الشریف– که از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته شدند، تعیین رهبر به عهده خبرگان منتخب مردم است. خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجد شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم بررسی و مشورت می‌کنند هر گاه یکی از آنان را اعلم به احکام و موضوعات فقهی یا مسایل سیاسی و اجتماعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجستگی خاص در یکی از صفات مذکور در اصل یکصد و نهم تشخیص دهند او را به رهبری انتخاب می‌کنند و در غیر این صورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیت‌های ناشی از آن را بر عهده خواهد داشت. رهبر در برابر قوانین با سایر افراد کشور

مساوی است.نتیجه گیری از اصول قانون اساسیاولاً: در هیچ‌یک از این سه اصل، سخن از انتخاب ولی فقیه از سوی مردم نیست.ثانیاً: هر جا که واژه انتخاب رهبری و ولی فقیه در اصول قانون اساسی به کار رفته است، بحث انتخاب و تعیین رهبر از سوی خبرگان است و نه از سوی مردم. و خبرگان هم باید صفات و شرایط رهبری را در بین فقها تشخیص داده و هر کدام را که از جمیع جهات بالاتر یافتند او را برای رهبری انتخاب و به مردم معرفی نمایند. به همین خاطر باید گفت که انتخاب خبرگان موضوعیت ندارد بلکه راهگشاست. در واقع انتخاب خبرگان راهی است برای شناخت و کشف همان کسی که شارع او را برای مقام ولایت نصب کرده است.ثالثاً: عدم تاثیر رای مردم از جنبه «قانونیت» و «حقانیت» ولایت فقیه را در نحوه رهبری حضرت امام خمینی(ره) می‌بینیم. زیرا مردم نه به ایشان رای داده‌اند و نه در هیچ انتخاباتی، وی را برای رهبری و زمامداری انتخاب کرده‌اند. البته زمانی که ولایت در وجود امام خمینی تعین یافت، همه مردم به رهبری ایشان را با جان و دل پذیرفتند و با تمام وجود از وی اطاعت و تبعیت کردند.

*http://www.tebyan.net

انواع مشروعیت ولایت از دیدگاه غرب و شرق

مالک رحمتی

با توجه به مکاتب می‌توان انواع مشروعیت را از دیدگاه‌های مختلف مورد بررسی قرار داد. اما به خاطر تعدد زیاد مکاتب، ما انواع مشروعیت را از دیدگاه متدینین و یا علمای دینی و مشروعیت را از دیدگاه غیر متدینین و یا غربی‌ها بررسی می کنیم . انواع مشروعیت از دیدگاه غرب"ماکس وبر "در زمره اولین کسانی است که به منابع اقتدار و مبانی مشروعیت می‌پردازد. او به سه نوع اقتدار و با سلطه یا سیادت مشروع اشاره می کند: مشروعیت سنتی، مشروعیت قانونی- عقلانی، مشروعیت کراماتی. در مشروعیت سنتی توجیه اقتدار بر مبنای آداب و سنن گذشته، در مشروعیت کراماتی (کاریزماتیک یعنی نفوذ در قلوب) خصوصیات استثنایی رهبر و در مشروعیت قانونی و عقلانی، مقررات دیوان‌سالاری و قوانین رسمی این نیاز را تامین می کند.اگر حکمرانان نتوانند تسلط خود را به یکی از سه طریق یاد شده توجیه کنند وسایل نابودیشان فراهم شده و در صورت تداوم عدم مشروعیت ممکن است سرنگون شوند و نوع اقتدار عوض شود.(۱)باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (علیهم السلام) نمی‌توانسته‌اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ایشان دسترسی داشته باشند؛ در نتیجه امامان علیهم السلام برخی از شیعیان خالص و باسواد دین شناس را انتخاب می کردند که مردم در چنین شرایطی سوالاتشان را از ایشان بپرسند. به ویژه این که عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می‌داده‌اند را به خوبی می‌دانستند.بر اساس آنچه" وبر "می گوید مشروعیت سنتی ممکن است وراثت باشد؛ مانند مشروعیت سلطنت در یک خانواده معین و ممکن است آداب و رسوم قبیله باشد؛ مثل آنچه در بین عشایر مرسوم است که بزرگ قبیله حاکم قبیله باشد.مشروعیت کراماتی ناشی از استعدادها و قابلیت‌های فرد است که قضاوت عمومی جامعه بر این قرار می گیرد که کاریزما(او که محبوب مردم شده است) حق اقتدار و اعمال حاکمیت دارد. مشروعیت عقلانی، قانونی ناشی از پیشرفت جامعه مدنی است که با ساز و کارهای انتخاباتی و آرای اکثریت تحقق پیدا می کند ."دیوید استون "نیز به سه نوع مشروعیت قائل است .۱- مشروعیت ایدئولوژیک ۲- مشروعیت ساختاری ۳- مشروعیت شخصینظریه" وبر "حداقل از سه نقصیه زیر برخوردار است:اولاً: شاید هیچ جامعه‌ای را نتوان یافت که به طور کامل و صرفاً در قالب یکی از انواع مشروعیت مذکور بگنجد.ثانیاً: در تقسیم‌بندی وی هرگز سخنی از مشروعیت الهی نیست .ثالثاً: بعضی از دولت‌ها توجیه ارزشی و اخلاقی پایه‌های قدرت خود را بر مبنایی غیر از انواع مذکور در تقسیم‌بندی" وبر "قرار می‌دهند. مثلاً برخی

گروهها موقعیت خود را بر مبنای پاکی خون یا برتری نژاد (مانند آلمان هیتلری) توجیه می‌کنند.در مارکسیسم، مشروعیت یک نظام سیاسی تابعی از نیروها و روابط تولیدی یک جامعه تلقی می‌شود.برخی دولت‌ها با تکیه بر ایدوئولوژی ناسیونالیسم (ملی‌گرایی) از احساسات وطن‌پرستانه مردم بهره گرفته و قدرت خویش را بر مردم می‌قبولانند. دولت‌های استیلایی با به اطاعت واداشتن مردم از روی تقلب، عملاً تلاش می‌کنند تا وجدان اکثریت مردم را مقهور حکومت خویش قرار داده و آنان را به حاکمیت خویش متقاعد سازند.بنابراین، نه تنها برخی دولت‌ها با توجیه دیگری غیر از گونه‌های مشروعیت وبری، حکومت خویش را مستقر می‌سازند لکن برخی حکومت‌ها حتی به چنین توجیه ظاهری نیز نیازی ندارند.برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی – شرعی محض که صرف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست بلکه اکثر احکام آن مربوط امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است . انواع مشروعیت از دیدگاه علمای دینیمشروعیت از دیدگاه علمای دینی نیز گسترده و زیاد است و لکن ما به بررسی سه نوع از آن که مشهور و معروف است خواهیم پرداخت که عبارتند از مشروعیت مردمی، مشروعیت الهی، مشروعیت الهی و مردمی (مدنی).نظریه مشروعیت الهی ولی فقیه از دو بعد عقلی و نقلی بررسی می‌شود.در مورد استدلال‌های عقلی مشروعیت ولایت فقیه از طرف فقهاء قدیم چندان بحث جدی نشده است زیرا که آنها وجود روایت‌ها را کافی می‌دانستند اما شاید بتوان گفت بهترین بحث‌های استدلال‌های عقلی را در مورد مشروعیت الهی ولایت فقیه امام خمینی(ره) در «کتاب حکومت اسلامی» و «البیع» خود کرده و همچنین آیهٔ الله بروجردی نیز بحث استدلالی و عقلی خوبی کرده است .امام خمینی(ره) در کتاب ولایت فقیه خویش با استدلال به لزوم وجود موسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلامی و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، دفاع ملی، حقوقی و جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علماء برای نجات مردم مظلوم و محروم و همچنین با استناد به آیات و روایات بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در زمان غیبت تاکید کرده وی می‌فرماید:اکنون که دوران غیبت امام عصر (عج) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی مانده و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم است. عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است .(۲)اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنیم؟ دیگر اسلام را نمی‌خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست سال بود؟ ...یا این که حکومت لازم است و دو خصلت علم به قانون و عدالت که در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است اگر با هم اجماع کنند می‌توانند حکومت تشکیل دهند. بنابراین اگر فرد لایقی که دارای این خصلت‌ها(عالم- عادل) باشد و به پا خاست و تشکیل حکومت داد؛ همان ولایت را که حضرت رسول اکرم داشت، ایشان نیز دارد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند. ایشان در کتاب البیع نیز مطالبی را شبیه به این مضامین برای لزوم تشکیل حکومت اسلامی بیان می‌کنند. مثلا "می‌فرماید:«آنچه برشمردیم، جزو بدیهی‌ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را به کلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد.»آری همان دلائلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می‌کند، عیناً لزوم حکومت در دوران غیبت حضرت ولی عصر(عج) را در بر دارد. به ویژه پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می‌گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز (العیاذ بالله) ادامه یابد. آیا می‌توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج مسلمین و پریشانی اموال آنها رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می‌گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز (العیاذ بالله) ادامه یابد. آیا می‌توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و

مرج مسلمین و پریشانی اموال آنها رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریح نکرده است تا حجت بر آنان تمام شده باشد؟آری لزوم حکومت به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامع و رفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی‌ترین امور و واضحات عقل است، بی آن که بین زمان ظهور و حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد. اکنون سزاوار است بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است. زمامدار این حکومت ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد. و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آن که رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت باشد. اول علم به قانون دوم عدالت.(یعنی عالم و عادل باشد.) استدلال‌های آیهًالله بروجردیآیهٔ الله بروجردی شاید اولین کسی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه استدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صراحتاً از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است . ایشان به طور مختصر چنین استدلال می کنند :اولا: در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست بلکه از امور اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت، سرپرستی اموال غایب، ناتوان و مجهول المالک، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آن که با سیاست مدون مرتبط است .این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلاً بتواند عهده‌دار آن گردد، بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست .ثانیاً: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی – شرعی محض که صرف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست بلکه اکثر احکام آن مربوط امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است .مانند احکام معاملات و سیاسات و جزییاتی از قبیل حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی، و مالیات‌هایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است .ثالثاً: بی تردید سیاست بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می‌شده است. رسول الله (صلی الله علیه و آله) شخصاً به تدابیر امور مسلمانان پرداخت و امور آنان را سیاستگذاری می کرد.اکنون که دوران غیبت امام عصر (عج) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی مانده و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم است. عقل هم به ما حکم می کند که تشکیلات لازم است .با توجه به آنچه گذشت نتیجه می گیریم:۱. جامعه دارای نیازمندی‌های اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است .۲. شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است بلکه نسبت به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است . برای آن احکام بسیاری را تشریع کرده و اجرای آن را به رهبر جامعه واگذار کرده است.۳. رهبر و سیاستگذار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم و پس از وی جانشینان وینبوده‌اند.باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (علیهم السلام) نمی‌توانسته‌اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ایشان دسترسی داشته باشند؛ در نتیجه امامان علیهم السلام برخی از شیعیان خالص و باسواد دین شناس را انتخاب می کردند که مردم در چنین شرایطی سوالاتشان را از ایشان بپرسند. به ویژه این که عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن زمان و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می‌داده‌اند را به خوبی می‌دانستند.در هر صورت ما قطع داریم که صحابه ائمه علیهم السلام درباره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده‌اند و ایشان نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده‌اند. ولیکن متاسفانه این احادیث و پرسش و پاسخ‌ها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شده و فقط احادیث انگشت شماری مثل؛ مقبوله عمر بن حنظله و ابی خدیجه و صحیحه قداح، روایت ابو البختری و ... به دست ما

رسیده است.با توجه به این روایت‌ها شواهد نصب فقیه ثابت و قطعی می گردد و این روایت‌ها نیز شواهدی برای این مطلب می‌باشد. پی‌نوشت‌ها:۱- جامعه شناسی ماکس وبر ص ۶- ۲۴ (مبانی مشروعیت ولایت فقیه کواکبیان)۲- ولایت فقیه امام خمینی ص ۴۲. *تبیان

مشروعیت ولایت فقیه در دیدگاههای مختلف

مالک رحمتی

در مورد تعریف مشروعیت، نظرهای متفاوتی وجود دارد من جمله نظامهای غربی نیز به تعریف مشروعیت پرداختهاند که به نظر میرسد تعریف آنها ناقص است و به عبارتی دیگر تعریف آنها از مشروعیت بیشتر به مقبولیت نزدیک است اما عدهای معتقدند مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح میشود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژههای همخانوادهاش اشتباه گرفت به عبارت دیگر «مشروعیت» را با «مشرع»، «متشرعه» و «متشرعین» که از «شرع» به معنای دین گرفته شده همسان گرفت . مشروعیت ولی فقیه یعنی این که حقانیت و قانونیت ولی فقیه از جانب خداوند برای تشکیل حکومت و حاکم شدن است.بنابراین، معنای این واژه در مباحث سیاسی تقریباً مرادف قانونی بودن است . هنگامی که پذیرفتیم حکومت ضرورت دارد و اساسش به این است که دستوری از مقامی صادر شود و دیگران به آن عمل کنند، قوام حکومت به شخص یا گروهی است که «حاکم»اند و همینطور به انسانهایی است که میبایست دستورات شخص یا حاکم را بپذیرند و بدان عمل کنند .آیا مردم از هر دستوری باید اطاعت کنند؟ آیا هر شخص یا گروهی حق دارد و میتواند دستور بدهد؟در طول تاریخ کسانی بودهاند که با زور بر مردم تسلط یافته و بر آنان حکمفرمایی کردهاند، ولی شایستگی فرمانروایی را نداشتهاند، در مقابل گاهی فرد یا افراد شایستهای بودند که مردم میبایست از آنان اطاعت کنند .با توجه به نکته فوق میتوان گفت منظور از «مشروعیت» این است که کسی حق حاکمیت و در دست گرفتن قدرت و حکومت را داشته باشد، و مردم وظیفه خواهند داشت از آن حاکم اطاعت کنند.پس میتوان گفت: مشروعیت یعنی حقانیت (حق حاکمیت بر مردم داشتن)(۱)اما در مقابل عدهای دیگر معتقدند از لحاظ لغوی واژه «مشروعیت» مصدر جعلی از ریشه(ش ر ع) است که امروز در متون سیاسی رایج معادل واژه فرهنگی (Legitimacy) است. این واژه از ریشه لاتینی Lex یا Leg به معنای قانون(Low) گرفته شده و با واژههایی نظیر (Legal) به معنای قانونی و Legislation) به معنای قانون یا تقنین و Legitimate به معنای مشروع هم خانواده است .(۲)از لحاظ اصطلاحی، هر چند که از سوی محققان علوم سیاسی تعاریف گوناگونی برای واژه «مشروعیت» ارائه شده است، اما همه آنها به نوعی توجیه عقلی اطاعت مردم از زمامداران و اعمال قدرت زمامداران بر مردم باز میگردد. شکی نیست که همه نظامهای سیاسی تمایل دارند مردم از اوامر حکومت آنها اطاعت نموده و با کمترین چون و چرا تصمیمات دولت را معتبر بدانند.مشروعیت یک نظام سیاسی همان ارزشمندی آن است، به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی است. چنین نظام سیاسی واجد حق حکمرانی سیاسی است و توقع دارد که مردم از قوانین و مقرراتش اطاعت کنند.هر چه پشتیبانی اکثریت مردم از رهبران و سردمداران نظامهای سیاسی کشورها بیشتر باشد، عمر آن نظامها بیشتر و نیاز آنها برای به کارگیری جبر و فشار جهت اجرای تصمیمات کمتر میگردد.چنین فرمانبری داوطلبانه و پذیرش آگاهانه مردم از تصمیمات قدرت سیاسی حاکم را در اصطلاح سیاسی «مشروعیت» و یا بر حق بودن و یا حقانیت مینامند .«مشروعیت» آن قدرت پنهانی و ذهنی است که در جامعه و کشورها وجود دارد و مردم را بدون فشار و زور وادار به اطاعت میکند.(۳)با مثالی میتوان این تعریف را روشن ساخت . برای کسانی که معتقدند قدرت سیاسی باید سلطنتی باشد، قدرت هنگامی مشروع یا بر حق است که سلطنت در دست اعقاب اصیل سلسله حاکم باشد. آنانی که بر حق بودن را تنها در آرای عمومی میبینند، نظام سیاسی و زمامدارانش آنگاه مشروع هستند که با آرای مردم در جریان یک انتخابات آزاد تعیین شده باشد .مشروعیت یک

نظام سیاسی همان ارزشمندی آن است، به این معنی که آن نظام مبین اراده عمومی است. چنین نظام سیاسی واجد حق حکمرانی سیاسی است و توقع دارد که مردم از قوانین و مقرراتش اطاعت کنند. مشروعیت متضمن توان نظام سیاسی در ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نهادهای سیاسی موجود مناسبترین نهادها برای جامعه هستند . همه دولتها، قطع نظر از ایدئولوژی، خواهان آنند که دست کم بخشی از جمعیت، قدرتشان را مشروع تلقی کنند. بنابراین طلب مشروعیت تنها خاصه دولتهای لیبرال و دموکراتیک نیست. (۴)بنابر این مشروعیت یک امر نسبی(مشکک) بوده و دارای مراتب است؛ یعنی به میزانی که شهروندان اطاعت رضایتمندانه ای از یک حکومت می کنن، آن نظام مشروعیت بیشتری پیدا می کند.به همین خاطر در عالم سیاست مقولهای به نام «مشروعیتیابی» (Legitimation) به فرایندی اطلاق میشود که طی آن یک حکومت هر چه بیشتر پایگاه مشروعیت خود را میگستراند .فرمانبری داوطلبانه و پذیرش آگاهانه مردم از تصمیمات قدرت سیاسی حاکم را در اصطلاح سیاسی «مشروعیت» و یا بر حق بودن و یا حقانیت مینامند. «مشروعیت» آن قدرت پنهانی و ذهنی است که در جامعه و کشورها وجود دارد و مردم را بدون فشار و زور وادار به اطاعت میکند.اما ما بر این تعریف انتقادی داریم که در ذیل بدان اشاره خواهیم کرد .به نظر میرسد که این تعریف از مشروعیت که همان ارزشمندی نظام است به تعریف مقبولیت نزدیک تر است تا به مشروعیت. و سوالی که اینجا مطرح میشود این است که شاید این تعریف برای غربیها تعریف صحیح و درستی باشد. چرا که اساساً آنها سیاست را از دیانت جدا میدانند و لذا اصلاً هیچ ارتباطی بین دین و حکومت و خدا نمیبینند و اگر چنین تعریفی از مشروعیت بکنند بعید نیست اما افرادی که معتقد هستند که دیانت ما عین سیاست ماست و یا لااقل این که سیاست ما در دیانت ماست؛ نمیتوانند چنین تعریفی را قبول کنند برای این که ما در دین اسلام و همچنین عقلاً معتقد به این هستیم که حاکمیت مطلق از آن خداست برای این که ما آفریده او هستیم و کسی غیر از خداوند حق حاکمیت بر منِ فرد و انسان را ندارد و عقل نیز این را قبول میکند و لکن بعد میبینیم که خداوند این حق حاکمیت خود را تفویض کرده مثل حضرت داود و تعدادی دیگر از ائمه اطهار (علیهم السلام) که اینها بر روی زمین حکومت میکنند و همچنین این حق حاکمیت را به پیامبر خاتم یعنی حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) میدهد که بر مردم حکومت کند و بعد از پیامبر نیز چون باز ملت نیاز به رهبر و حکومت داشتند خداوند به پیامبر دستور داد که حضرت علی علیه السلام را به عنوان حاکم خداوند بر روی زمین انتخاب کند و حضرت نیز چنین کردند. هر چند که اینجا مسلمانان دو فرقه شدند و نظریههای مختلفی مطرح میشود.تا این که دوازدهمین امام معصوم ما غایب میشوند و عصر غیبت شروع میشود اینجا است که میبینیم با توجه به آیات و روایات و بحثهای استدلالی ائمه از طرف خداوند فقهای واجد الشرایط را حاکم بر مردم قرار دادهاند و همانطوری که امام صادق (علیه السلام) میفرمایند: (فأنّی قَد جَعَلتُهُ عَلَیکُم حاکماً).پس نتیجه این که میبینیم اصلاً در مشروعیت حاکمان مردم هیچ نقشی ندارند و ملاک مشروعیت یک نظام و حکومت نیز خواست مردم نیست .حاکمیت مطلق از آن خداوند متعال است و این اوست که افرادی را برای مردم به عنوان حاکم انتخاب میکنم و نصب میکند و این نصب خداوند نیز به دو طریق انجام میگیرد.افرادی را به طور مستقیم و با نام به عنوان حاکم قرار میدهد مثل حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و حضرت علی (علیه السلام) و سایر ائمه که به این نصب خاص میگویند.عدهای معتقدند مشروعیتی که در فلسفه سیاست مطرح میشود مفهومی اصطلاحی دارد که نباید آن را با معنای لغوی این واژه و واژههای همخانوادهاش اشتباه گرفت به عبارت دیگر «مشروعیت» را با «مشرع»، «متشرعه» و «متشرعین» که از «شرع» به معنای دین گرفته شده همسان گرفت .اما افرادی را با داشتن شرایط خاصی به عنوان حاکم انتخاب میکند که به این نصب عام میگویند ما میبینیم که علی علیه السلام ۲۵ سال خانهنشین شدهاند . آیا باید بگوئیم که حضرت علی (علیهالسلام) مشروعیت برای تشکیل حکومت نداشتند در حالی که میبینیم این طور نیست بلکه حضرت علی (علیه السلام) مشروعیت داشتند چون این مشروعیت را خداوند داده بود و ربطی به مردم نداشت بلکه ایشان مقبولیت نداشتند و زمانی هم که مقبولیت پیدا کردند اقدام به تشکیل حکومت کردند .در مورد ولایت فقیه بحث این چنین است که مشروعیت ولی فقیه الهی است و انتخاب و انتصاب آن در

اختیـارات مردم نیست و از طریق نصب عـام، حق حـاکمیت پیـدا کرده است.پس در نهایت میتوان در تعریف مشـروعیت از دیـدگاه یک مـذهبی به نام مذهب شـیعه چنین گفت مشـروعیت یعنی داشـتن حق حاکمیت بر مردم از جانب خداوند (حقانیت) و یا این که داشـتن حق قانونی از جانب خداونـد(قانونیت). نتیجه این که مشـروعیت ولی فقیه یعنی این که حقانیت و قانونیت ولی فقیه از جانب خداوند برای تشـکیل حکومت و حاکم شدن، که در این مشـروعیت مردم هیچ محلی از اعراب ندادند. اما نقش مردم چیست؟نقش مردم فعلیت بخشـیدن و یـا این که عینیت بخشـیدن به این مشـروعیت الهی است . پس پیامبران و ائمه ولی فقیه این مشـروعیت و حاکمیت را دارند اما فقط زمانی اینها عینیت پیدا میکند که مردم بخواهند به مشـروعیت اینها عینیت و فعلیت ببخشـند.ما در اسـلام و قرآن دو نوع حکومت داریم. حکومت بر حق (خـدا) و حکومت طـاغوت فلـذا حکومـتی که مشـروعیت الهی نداشـته باشـد یعنی از جانب خدا برای تشکیل حکومت اجازه نداشته باشد و تشکیل حکومت بدهد حکومت طاغوت است و هر چند که این فرد عالیترین و آگاهترین فرد روی زمین باشد لکن حکومتی مشـروع است از دیدگاه اسلام که مشروعیت الهی داشته باشد.منابع:۱- ولایت فقیه، آیهٔ الله مصباح یزدی، ص ۱۰.۲- مبانی مشـروعیت و مقبولیت در نظام ولایت فقیه، مصطفی کواکبیان، ص ۹ .۳- مبانی مشروعیت و مقبولیت در نظام ولایت فقیه، مصطفی کواکبیان، ص ۱۱ .۴- وینسنت، اندرو، نظریههای دولت، ترجمه دکتر بشریه، ص ۶۷ .*منبع: تبیان

مشروعیت ولایت فقیه در نظام سیاسی اسلام

مالک رحمتی

مقـدمهما در کشوری زنـدگی میکنیم که با کشورهای دیگر به خصوص با کشورهای غربی متفاوت میباشد و در ابعاد گوناگونی با هم دیگر اختلاف دارنـد. امـا مـا با همه این تفاوتها کاری نـداریم بلکه فقط به بررسـی نوع حکومت حاکم بر ایران میپردازیم که با حکومتهای کشورهای دیگر متفاوت میباشد. لکن به نظر میرسد برای هر مسلمانی و برای هر جوان ایرانی چنین سوالی مطرح میباشد که چرا حکومت مـا و یـا نظـام مـا یـک قیـدی به عنوان اسـلامی دارد، ولی در سایر کشورها چنین چیزی نیست حتی در کشورهای مسلماننشـینی مانند عربستان . پس چرا ما باید نظام اسلامی داشته باشیم چرا ما نظام دموکراتیک و یا نظام دموکراسی و دیگر نظامها را نداریم .همان طوری که هر انسانی در بدن خود مراکز حساسـی مانند مغز و قلب دارد و زندگی انسان به این دو بستگی دارد فلذا به نظر میرسـد بحث مشـروعیت و مقبولیت نیز چنین جایگاهی دارد. اگر این مسئله به خوبی حل شود مسائل دیگر خود به خود حل خواهـد شـد.در اینجاست که فلسـفه به وجود آمـدن حکومت اسـلامی مطرح میشود که ما به اختصار در ذیل به برخی از آنها اشاره میکنیم:۱- عمـل پیـامبر در تشـکیل حکومت: یعنی این که مـا چون پیرو پیـامبر هستیم بنـابر این بایـد حکومتی را که ایشـان به خاطر سعـادت مسـلمین تشـکیل داده بودنـد بایـد دوباره احیاء و زنـده کنیم تا مسـلمین به سـعادت و خوشبختی مـد نظر پیامبر برسـند .۲- ضرورت اسـتمرار اجرای احکـام الهی که فقـط در زمـان پیامبر ضـرورت نـدارد بلکه برای همیشه است .۳- مـاهیت و کیفیت قوانین اسـلام طوری است که بـدون حکومت قابـل اجرا نیست. مثـل احکام دفاعی و احکام مالی و بخصوص احکام کیفری و حقوقی .۴- لزوم وحدت مسـلمانان و تشکیل امت واحده .۵- لزوم نجات مردم مظلوم و محروم .ما با توجه به این پنـج مورد مذکور به ضـرورت حکومت اسـلامی پی میبریم و در نهایت به این نتیجه میرسـیم که چون ما مسلمان هستیم و معتقد به پیامبری حضرت محمد صلی الله علیه و آله و امـامت دوازده معصوم علیهم السـلام هستیم بایـد حکومتی که بر مـا حـاکم است اسـلامی باشـد .و به خـاطر این هـدف مقدس یعنی تشـکیل حکومت اسـلامی و ایجاد زمینه برای ایجاد دولت حضرت مهدی(عج) ملت قهرمان ایران سالها تلاش کردند و درخت حکومت اسـلامی را با خون شـهیدان خود آبیاری کردنـد تا این که بالاخره در سال ۱۳۵۸ یـک نظامی به نام نظام جمهوری اسـلامی ایران تشـکیل شـد. و در رأس این نظـام فردی به نـام ولی فقیه قرار گرفت. و حضـرت امام خمینی(ره) هـدایت جامعه را به

عهـده گرفت.اما بعـد از مـدتی بحثهایی در جامعه مطرح شد، که چرا در رأس حکومت ما ولی فقیه باشد؟ چرا در رأس حکومت ما یـک اقتصاددان نباشـد؟ و چرا یک سیاسـتمدار و غیره نباشـد و عـده‌ای دیگر مطرح کردنـد که اگر رأس حکومت ولی فقیه است، قبول، اما آیا این شـخص منتخب مردم است و یا این که خیر، یک حق شـرعی نیز دارد و آیا در این نظام اسـلامی ما، مانند حکومت اسـلامی پیامبر، این رهبر از جانب خداونـد نصب شـده است و یا این که مردم انتخاب کرده است؟علماء و فقهاء و سایر افراد در این زمینه قلم فرسـایی کرده‌انـد و مطالب گوناگون نوشـته‌اند و جواب تمام سوالهایی که در بالا مطرح شـده است داده شـده اما به طور خلاصه بحثی به عنوان مشـروعیت و مقبولیت نظام مطرح میشود که این حکومت ما آیا مشـروعیت الهی دارد و یا این که مشروعیت مردمی و یا این که مشـروعیتی دوگانه متشکل از الهی و مردمی دارد و افراد صاحب نظر این سه نظر را ارایه کرده‌انـد لکن عده‌ای معتقـد به مشـروعیت الهی ولی فقیه هسـتند مثل حضـرت امام خمینی(ره) و عده‌ای نیز به مشـروعیت مردمی ولی فقیه معتقدند مانند آقـای منتظری و صـالحی نجـف آبـادی و عـده‌ای نیز بـه مشـروعیت دوگـانه یعنی الهی و مردمی نظر دارنـد.به نظر میرسـد برای هر مسـلمانی و برای هر جوان ایرانی چنین سوالی مطرح میباشـد که چرا حکومت ما و یا نظام ما یک قیدی به عنوان اسـلامی دارد، ولی در سایر کشورها چنین چیزی نیست حتی در کشورهای مسلماننشـینی مانند عربسـتان . پس چرا ما باید نظام اسلامی داشته باشیم چرا ما نظام دموکراتیک و یا نظام دموکراسی و دیگر نظامها را نداریم .اما ما در این تحقیق به دنبال این هستیم که ببینیم واقعاً کدام یک از این موارد مذکور به حقیقت نزدیک است. و با اسـتدلالهای عقلی سازگاری دارد و به خصوص با قانون اساسـی این نظام اسلامی سازگـار اسـت، مـا میخـواهیم بـدانیم که دیـدگاه قـانون اساسـی جمهـوری اسـلامی ایران در مـورد ولایـت فقیه چیست؟ و چه نـوع مشـروعیتی را برای ولی فقیه قائل است، اما با توجه به این که افراد مختلفی، با گرایشـهای سیاسـی گوناگونی در مورد مشـروعیت و مقبولیت ولی فقیه سـخن گفتهاند و مطلب نوشـتهاند سـعی خواهیم کرد به دور از اغراض سیاسی به این قضیه بپردازیم و فقط از بعد علمی و اسـتدلالی به این مسـئله نگاه کنیم .و ببینیم که از دیـدگاه شـیعه واقعی ولایت فقیه باید چه نوع مشـروعیتی داشـته باشد . اما سـایر مواردی که در مورد ولایت فقیه و همچنین در مورد خود حکومت اسـلامی مطرح است ما به آنها نمیپردازیم .اما همان طوری که هر انسانی در بـدن خود مراکز حساسـی ماننـد مغز و قلب دارد و زنـدگی انسان به این دو بسـتگی دارد فلـذا به نظر میرسد بحث مشـروعیت و مقبولیت نیز چنین جایگـاهی دارد. اگر این مسـئله به خوبی حل شود مسائل دیگر خود به خود حل خواهـد شـد. بحث مشـروعیت و مقبولیت ولایت فقیه امالمسائل مربوط به حکومت اسـلامی و ولایت فقیه میباشد، و اگر نوع این مشروعیت معلوم بشود سایر موارد نیز به تناسب آن عوض خواهند شد و لذا محور اساسی بحث در مورد مشروعیت و مقبولیت ولایت فقیه است .و ما سعی خواهیم کرد دیـدگاه بنیانگـذار این نظـام اسـلامی در ایران را نیز به طور مفصل بحث کنیم . که ایشان با اسـتدلالهای گوناگونی که عمـدتاً در دو کتاب (ولایت فقیه و البیع) خود میآورنـد و معتقـد به مشـروعیت الهی هسـتند و معتقدند که ولایت فقیه از موضوعاتی است که تصور آن موجب تصـدیق آن میشود و چنـدان به برهـان احتیاج نـدارد .و در نهایت از حضـرت بقیـة الله الاعظم (ارواحنا له الفـداه) میخواهم که مرا در نوشـتن آنچه را که مطـابق با معیارها و ملاکهای ائمه اطهار (علیهم السـلام) است و مـد نظر ایشان اسـت یاری فرمایند . *منبع: تبیان

ولایت مطلقه فقیه و قانون

آیت الله جعفر سـبحانی ولایت مطلقه مثل وجود منبسط است که بـدون وجود محدود معنا ندارد، مگر این که همهٔ ماهیات را بریزیم تـا وجود منبسط بشود؛ مثل وجود منبسط که در مقام پخش، رنگ پیـدا می‌کنـد؛ یکی می‌شود حیوان و دیگری انسان و آن دیگری پلنگ. ولایت فقیه مطلق به آن معنایی که هیچ نوعی ظرف و قیدی در آن نباشد، در عالم ماده امکان ندارد.

متن زیر مجموعه ی پاسخ هی آیت الله جعفر سبحانی به سئوالاتی در مورد ولایت مطلقه فقیه و قانون می باشد:

با توجه به ویژگی‌هایی که امروزه در ادارهٔ جامعه هست و همه باید به قانون، خصوصاً قانون اساسی متعهد بشوند جناب عالی ارتباط تئوری ولایت فقیه را با قانون مداری جامعه چگونه ارزیابی می کنید؟ در قانون اساسی برایِ اعمال ولایت ولیّ فقیه مجرا معین شده است؛ مثلاً ولایتش در قضا از طریق قوه قضائیه و در مجلس از طریق قوهٔ مقنّنه می‌باشد. ولایت فقیه بدون مجرا آن هم در جامعه‌ای قانون‌مند، اصلاً قابل پیاده شدن نیست و هر کسی هم بگوید به خیال این که خدمت به این ولایت فقیه می کند این خدمت نیست. من در کتاب «اجتهاد و تقلید» که در «الرسائل الاربع» چاپ شده است برای اعمال ولایت فقیه به صورت قانون‌مند، یازده کانال تعیین کرده‌ام. فقیه ولیّ است و اختیارات دارد ولی اختیاراتش به صورت فوضی و بی‌قانون نیست، بلکه باید از یکی از این راه‌ها تمام مشکلات را حل کند.قانون‌مندی موجب تقیّد است و سؤال ما این است که آیا قانون‌مندی از جهت آن اختیارات، تقیدی برای ولی فقیه می‌آورد یا خیر؟ مقام اجرا غیر از مقام تشریع است، در مقام تشریع مسلماً مقام اجرا در نظر گرفته نمی‌شود. در مقام تشریع به کسی مقامی را می‌دهند و در رتبهٔ بعد است که می گویند حال که می‌خواهی پیاده کنی به این صورت پیاده کن. تشریع یک مقام دارد و اجرا مقامی دیگر، لذا ما در اجرا معتقدیم که فقیه باید از این راه‌هایی که اسلام معین کرده است اعمال ولایت کند و کوچک‌ترین اشکالی هم به وجود نمی‌آید. آن چنان نیست که اگر این راه‌ها را ما برای فقیه معین بکنیم فقیه از کارش باز بماند و ولایت فقیهی که هیچ چارچوب و قانونی نداشته باشد، در یک فرد غیر معصوم ممکن نیست. همه این راه‌ها راه‌های شرعی است، مثل «لاضرر»، «لاحرج»، «وجوب حفظ نظام» و امثال آن که این‌ها را شرع معین کرده است نه بنده.ولایت مطلقه فقیه یعنی چه؟ ولایت مطلقه مثل وجود منبسط است که بدون وجود محدود معنا ندارد، مگر این که همهٔ ماهیات را بریزیم تا وجود منبسط بشود؛ مثل وجود منبسط که در مقام پخش، رنگ پیدا می کند؛ یکی می‌شود حیوان و دیگری انسان و آن دیگری پلنگ. ولایت فقیه مطلق به آن معنایی که هیچ نوعی ظرف و قیدی در آن نباشد، در عالم ماده امکان ندارد.مفهومی که واقعیت نداشه باشد چه فایده‌ای دارد؟ این باید در قالب ریخته شود تا عملی گردد. شما یک وجود بی‌قید می‌خواهید که در دنیا وجود بی‌قید نیست. ولایت مطلقه به معنای بی‌رنگ در عالم وجود امکان‌پذیر نیست. ولایت مطلقه است یعنی حدّی ندارد به این معنا که مشخص نیست تا بتوان گفت این جا ولایت دارد و آن جا ولایت ندارد، ولی لازم است همین ولایت را در قالب‌های قانونی که خداوند معین کرده است ارائه کند. مهم‌ترین قالب‌ها موارد اهمّ و مهمّ است که در اختیار اوست.ولایت مطلقه فقیه در مقام تحقق نیست بلکه در مقام تشریع است؛ یعنی مقام تشریع بدون قید است ولی در مقام اجرا نمی‌تواند بدون رنگ باشد و این محال است که در مقام تحقق هم هر چه بخواهد بدهد. این را نه کتاب می‌پذیرد و نه سنت و نه مردم. مطلقه است یعنی قید نیست و محدود به حدی نیست ولی در مقام اجرا قالب و مجرا می‌خواهد. * http://www.fahim۱۲.com/ShowArticle.aspx?ID=۸۴&AspxAutoDetectCookieSupport=۱

ولایت فقیه و حکم حاکم از دیدگاه رهبری

نویسنده : احمد محمدی نسب ولایت فقیه که عبارت است از حکومت فقیه عادل و دین‌شناس حکم شرعی تعبدی است که مورد تأیید عقل نیز می‌باشد، و در تعیین مصداق آن روش عقلائی وجود دارد که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان شده است.

س ۵۶: آیا اعتقاد به اصل ولایت فقیه از جهت مفهوم و مصداق یک امر عقلی است یا شرعی؟ولایت فقیه که عبارت است از حکومت فقیه عادل و دین‌شناس حکم شرعی تعبدی است که مورد تأیید عقل نیز می‌باشد، و در تعیین مصداق آن روش عقلائی وجود دارد که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیان شده است.س ۵۷: آیا احکام شرعی در صورتی که ولی امر مسلمین به دلیل مصالح عمومی مسلمانان، بر خلاف آنها حکم نماید، قابل تغییر و تعطیل است؟موارد این مسأله مختلف است.س ۵۸: آیا

رسانه‌های گروهی در نظام حکومت اسلامی باید تحت نظارت ولی فقیه یا حوزه‌های علمیه و یا نهاد دیگری باشند؟اداره رسانه‌های گروهی باید تحت امر و اشراف ولی امر مسلمین باشد و در جهت خدمت به اسلام و مسلمین و نشر معارف ارزشمند الهی به کار گمارده شود، و نیز در جهت پیشرفت فکری جامعه اسلامی و حل مشکلات آن و اتحاد مسلمانان و گسترش اخوت و برادری در میان مسلمین و امثال اینگونه امور از آن استفاده شود.س ۵۹: آیا کسی که اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه ندارد، مسلمان حقیقی محسوب می‌شود؟عدم اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه، اعم از این که بر اثر اجتهاد باشد یا تقلید، در عصر غیبت حضرت حجت «ارواحنا فداه» موجب ارتداد و خروج از دین اسلام نمی‌شود.س ۶۰: آیا ولی فقیه ولایت تکوینی دارد که بر اساس آن بتواند احکام دینی را به هر دلیلی مانند مصلحت عمومی، نسخ نماید؟بعد از وفات پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» امکان نسخ احکام دین اسلام وجود ندارد، و تغییر موضوع یا پیدایش حالت ضرورت و اضطرار یا وجود مانع موقتی برای اجرای حکم، نسخ محسوب نمی‌شود، و ولایت تکوینی، اختصاص به معصومین «علیهم السلام» دارد.س ۶۱: وظیفه ما در برابر کسانی که اعتقادی به ولایت فقیه جز در امور حسبیه ندارند، با توجه به اینکه بعضی از نمایندگان آنان این دیدگاه را ترویج می‌کنند، چیست؟ولایت فقیه در رهبری جامعه اسلامی و اداره امور اجتماعی ملت اسلامی در هر عصر و زمان از ارکان مذهب حقّه اثنی‌عشری است که ریشه در اصل امامت دارد، اگر کسی به نظر خود بر اساس استدلال و برهان به عدم لزوم اعتقاد به آن رسیده باشد، معذور است، ولی ترویج اختلاف و تفرقه بین مسلمانان برای او جایز نیست.س ۶۲: آیا اوامر ولی فقیه برای همه مسلمانان الزام آور است یا فقط مقلدین او ملزم به اطاعت هستند؟ آیا بر کسی که مقلد مرجعی است که اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه ندارد، اطاعت از ولی فقیه واجب است یا خیر؟بر اساس مذهب شیعه همه مسلمانان باید از اوامر ولائی ولی فقیه اطاعت نموده و تسلیم امر و نهی او باشند، و این حکم شامل فقهای عظام هم می‌شود، چه رسد به مقلدین آنان. به نظر ما التزام به ولایت فقیه قابل تفکیک از التزام به اسلام و ولایت ائمّه معصومین(ع) نیست.س ۶۳: کلمه ولایت مطلقه در عصر پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» به این معنی استعمال شده است که اگر رسول اکرم «صلی الله علیه و آله» شخصی را به انجام کاری امر کنند، انجام آن حتی اگر از سخت‌ترین کارها هم باشد بر آن فرد واجب است، به طور مثال اگر پیامبر «صلی الله علیه و آله» به کسی دستور خودکشی بدهند. آن فرد باید خود را به قتل برساند. سؤال این است که آیا ولایت فقیه در عصر ما با توجه به این که پیامبر اکرم «صلی الله علیه و آله» معصوم بودند و در این زمان ولی معصوم وجود ندارد، به همان معنای عصر پیامبر «صلی الله علیه و آله» است؟مراد از ولایت مطلقه فقیه جامع الشرایط این است که دین حنیف اسلام که آخرین دین آسمانی است و تا روز قیامت استمرار دارد دین حکومت و اداره امور جامعه است، لذا همه طبقات جامعه اسلامی ناگزیر از داشتن ولی امر و حاکم و رهبر هستند تا امت اسلامی را از شر دشمنان اسلام و مسلمین حفظ نماید، و از نظام جامعه اسلامی پاسداری نموده و عدالت را در آن برقرار و از ظلم و تعدّی قوی بر ضعیف جلوگیری نماید، و وسائل پیشرفت و شکوفائی فرهنگی، سیاسی و اجتماعی را تأمین کند. این کار در مرحله اجرا ممکن است با مطامع و منافع و آزادی بعضی از اشخاص منافات داشته باشد، حاکم مسلمانان پس از این که وظیفه خطیر رهبری را طبق موازین شرعی به عهده گرفت، باید در هر مورد که لازم بداند تصمیمات مقتضی بر اساس فقه اسلامی اتخاذ کند و دستورات لازم را صادر نماید. تصمیمات و اختیارات ولی فقیه در مواردی که مربوط به مصالح عمومی اسلام و مسلمین است، در صورت تعارض با اراده و اختیار آحاد مردم، بر اختیارات و تصمیمات آحاد امّت مقدّم و حاکم است، و این توضیح مختصری درباره ولایت مطلقه‌است.س ۶۴: آیا همانگونه که بقاء بر تقلید از میّت بنا بر فتوای فقها باید با اجازه مجتهد زنده باشد، اوامر و احکام شرعی حکومتی هم که از رهبر متوفّی صادر شده است، برای استمرار و نافذ بودن احتیاج به اذن رهبر زنده دارد یا این که بدون اذن رهبر زنده هم خود به خود از قابلیت اجرائی برخوردار است؟احکام ولائی و انتصابات صادره از طرف ولی امر مسلمین اگر هنگام صدور، موقت نباشد، همچنان استمرار دارد و نافذ خواهد بود، مگر این که ولی امر جدید مصلحتی در نقض آنها ببیند و آنها را نقض کند.س ۶۵: آیا بر فقهیی که در کشور

جمهوری اسلامی ایران زندگی می کند و اعتقادی به ولایت مطلقه فقیه ندارد، اطاعت از دستورات ولی فقیه واجب است؟ و اگر با ولی فقیه مخالفت نماید فاسق محسوب می‌شود؟ و در صورتی که فقیهی اعتقاد به ولایت مطلقه فقیه دارد ولی خود را از او شایسته‌تر به مقام ولایت می‌داند، اگر با اوامر فقیهی که متصدی مقام ولایت امر است مخالفت نماید، فاسق است؟اطاعت از دستورات حکومتی ولی امر مسلمین بر هر مکلفی ولو این که فقیه باشد، واجب است. و برای هیچ کسی جایز نیست که با متصدی امور ولایت به این بهانه که خودش شایسته‌تر است، مخالفت نماید. این در صورتی است که متصدی منصب ولایت از راههای قانونی شناخته شده به مقام ولایت رسیده باشد. ولی در غیر این صورت، مسأله به طور کلی تفاوت خواهد کرد.س ۶۶: آیا مجتهد جامع الشرائط در عصر غیبت ولایت بر اجرای حدود دارد؟اجرای حدود در زمان غیبت هم واجب است و ولایت بر آن اختصاص به ولی امر مسلمین دارد.س ۶۷: آیا ولایت فقیه یک مسأله تقلیدی است یا اعتقادی؟ و کسی که به آن اعتقاد ندارد چه حکمی دارد؟ولایت فقیه از شئون ولایت و امامت است که از اصول مذهب می‌باشد. با این تفاوت که احکام مربوط به ولایت فقیه مانند سایر احکام فقهی از ادّله شرعی استنباط می‌شوند و کسی که به نظر خود بر اساس استدلال و برهان به عدم پذیرش ولایت فقیه رسیده، معذور است.س ۶۸: گاهی از بعضی از مسئولین، مسأله‌ای به عنوان «ولایت اداری» شنیده می‌شود که به معنای لزوم اطاعت از دستورات مقام بالاتر بدون حق اعتراض است. نظر جنابعالی در این باره چیست؟ و وظیفه شرعی ما کدام است؟مخالفت با اوامر اداری که بر اساس ضوابط و مقررات قانونی اداری صادر شده باشد، جایز نیست. ولی در مفاهیم اسلامی چیزی به عنوان ولایت اداری وجود ندارد.س ۶۹: آیا اطاعت از دستورات نماینده ولی فقیه در مواردی که داخل در قلمرو نمایندگی اوست، واجب است؟اگر دستورات خود را بر اساس قلمرو صلاحیت و اختیاراتی که از طرف ولی فقیه به او واگذار شده است، صادر کرده باشد، مخالفت با آنها جایز نیست. * http://www.kb-tebyan.ir/article.aspx?artid=۱۱

ولایت فقیه از دیدگاه علامه مجلسی

ابوالفضل سلطانمحمدی

مقدمهدر بررسی دیدگاه علامه مجلسی درباره ولایت فقیه به معنای ((حکومت فقیه)) و به عنوان نظریه جایگزین ((حکومت سلطنتی)) و یا هر نوع نظام سیاسی دیگر, این سوالات مطرح می شود که با توجه به واقعیات تاریخی و تحولات سیاسی, اجتماعی جامعه عصر صفوی, آیا مجلسی می توانست ارائه کننده نظریه ولایت فقیه در قبال حکومت سلطنتی که نظریه رایج در فرهنگ سیاسی آن روز به شمار می رفت بوده باشد, و حتی در صورت امکان طرح نظریه ولایت فقیه به معنای حکومت فقیه, آیا ایشان با مانعی از سوی دستگاه سیاسی حاکم مواجه نمی شد؟ و نیز آیا جامعه دینی و سیاسی و نیز عالمان شیعی زمینه و آمادگی پذیرش این نظریه بدیع سیاسی و دینی را داشتند که دست کم در مقام نظر و اندیشه به طور آزادانه حکومت را حق مشروع و قانونی فقیه عادل جامع الشرایط بدانند و آن را اظهار و تایید کنند؟ اینها پرسش هایی است که به نظر میآید پاسخ آن را پیش از آن که در آثار مجلسی جست وجو کنیم باید در واقعیات تاریخی و ضرورت های سیاسی, اجتماعی آن دوران بیابیم بدین معنا که سلطه مطلق پادشاهان صفوی و نیز محدودیت های سیاسی, اجتماعی آن دوره, سبب شد که اولا, در صورت امکان ارائه و اظهار نظریه ولایت فقیه, تحقق عینی آن در جامعه سیاسی آن روز محتمل نباشد ثانیا, این اندیشمند شیعی به جای نظریه پردازی در باب حکومت, سعی در اصلاح حکومت موجود را داشته باشد تا با همسو ساختن و هدایت حاکمان سیاسی به تعالیم دینی, خواسته های دینی و سیاسی فقهای شیعه را به دست مجریان حکومت صفوی محقق و پیاده سازد. از این منظر اگر حکومت صفویه را مورد مطالعه قرار دهیم, به این نکته مهم پی خواهیم برد که عالمان شیعی این دوره از جمله مرحوم مجلسی, سلاطین صفوی را ملزم می ساختند که در سطح کلان مجری دیدگاه ها و خط مشی های سیاسی, فرهنگی عالمان دین باشند از این رو حاکمان صفوی از لحاظ نظری

پیرو و تابع فقهای امامیه بودنـد. گذشـته از مقام نظر که مسـتقلا در تبیین اندیشه سیاسـی مجلسـی به تحلیل آن خواهیم پرداخت, در مرحله اثبات و عمل سیاسـی نیز علامه مجلسی را می توان از مدافعان نظریه ((ولایت فقیه)) به معنای تصدی امور سیاسی توسط فقیه عادل جامع الشـرایط به شـمار آورد, زیرا وی در زمانی که فقیه جامع الشـرایط مبسوط الید نبود و محدودیت های سیاسی, اجتماعی مانع از دست یابی فقها به حکومت و قدرت سیاسـی بودند, در حد امکان بخش مهمی از وظایف سیاسـی, اجتماعی فقیه را بر عهده داشت و بـدین وسـیله به تصـحیح و اصـلاح اعمـال و رفتار سیاسـی حاکمان صـفوی و نیز هـدایت و ارشاد پادشاهان این سلسـله می پرداخت. تصـدی سـمت شـیخ الاسـلامی اصـفهان, پایتخت پادشاهان صـفوی, و منصب قضاوت و امامت جمعه این شـهر در دوران سلطنت شاه سلیمان و شاه سلطان حسین و نیز واکنش او در برابر مسائل و مشکلات سیاسی اجتماعی آن دوران, از قبیل ملزم ساختن شاه صـفوی به صدور فرمان منع شـراب, منع جنگ طوایف, مبارزه و جلوگیری از رشد و توسعه فرهنگ صوفی گری, رسیدگی به تظلمات مردم و نیز صدور فرمان های امر به معروف و نهی از منکر موید این برداشت تاریخی است. او با قبول این مناصب سیاسی و مـذهبی مهم ترین و اساسـی ترین وظیفه ولی فقیه در عصـر غیبت را که همـان تبلیغ و ترویـج دین و مـذهب تشیع و نیز قضـاوت و داوری در بین مسلمانان است به خوبی انجام داد. ولایت فقیه از دیدگاه علامه مجلسی از لحاظ نظری, مرحوم مجلسی درباره ولایت فقیه به عنوان نظریه جـایگزین برای قـدرت سیاسـی حـاکم غیرفقیه (پادشاهان), بحث مبسوطی را در آثار خود ارائه نـداده است. گر چـه می تـوان دیـدگاه وی دربـاره ولاـیت فقیـه در عصـر غیبـت را اجمالاـ از شـرحی که بر ((مقبـوله عمر بن حنظله)) نگاشـته و نیز توضـیحاتی کـه دربـاره انـواع ریاسـات داده بـه دست آورد. مجلسـی در مرآت العقـول ـ که شـرح بر کتـاب کـافی است ـ در شـرح ((مقبوله عمر بن حنظله)) آن را موثق و مورد قبول اصـحاب امامیه دانسـته و در توضیح این قسمت از روایت ((فانی قد جعلته علیکم حاکما)) می نویسد: به این جمله از حدیث مذکور استدلال شده بر این که فقیه نایب امام(ع) است در هر چیزی و در هر امری مگر اموری که با دلیل استثنا شود. مجلسی در شـرح مفردات این حـدیث می نویسـد: ظاهر و مراد از لفظ ((حاکم)) همان قاضـی است, کسـی که در وقایع خاصه حکم می کند و حکم را تنفیذ می کند و مراد از آن مفتی نیست, یعنی کسـی که احکام شـرعی را عموما بیان می کند. مجلسـی از جمله شرایط قاضی, اجتهاد و افضلیت او در تمام خصال و صفاتی می داند که در مقبوله ذکر شده است از قبیـل فقـاهت, عـدالت, وثـاقت, ورع و تقوا بنـابر این از شـرح و تفسیر مجلسـی بر مقبوله عمر بن حنظله در خصوص ولاـیت فقیه به صراحت اسـتفاده می شود که تنهـا نیـابت فقیه از امـام(ع) در تصـدی منصب قضـاوت است و در امور غیر قضـایی که لاـزمه ولایت مطلقه فقیه در عصـر غیبت است چنین نیـابتی نـدارد. وی در (۱)ادامـه شـرح مقبـوله عمر بن حنظله, از یکی از علمـا ـ که به ((بعض الافاضـل)) تعبیر کرده ـ شـرحی را دربـاره ولاـیت و نیابت فقیه از امام(ع) که مسـتفاد از این روایت است نقل کرده و در خاتمه آن, بیان او را متین دانسـته است, گر چه به نظر مجلسـی بسـیاری از مطالب آن خالی از اشکال نیست. علامه مجلسی بعد از نقل قول این دانشـمند, وعـده تإلیف رساله ای مسـتقل در خصوص ((ولایت فقیه)) را داده است لیکن بعد از آن موفق به انجام آن نگردید. شاید برخی از ملاحظات سیاسـی و اجتماعی آن روز, علامه مجلسـی را از اظهار نظر و ارائه عقیـده باطنی خود در خصوص این مسإله باز داشـته است. از نظر مجلسـی ریاست طلبی در دین اسـلام, به طور مطلق, ناپسـند و خصـلتی مـذموم معرفی نشده است, بلکه ریاسـت مـذموم, ریاست بر اساس ظلم و جور و باطل و نیز ریاستی که فی نفسه مطلوب انسان باشـد اما ریاستی که برای اجرای اوامر خداوند و هـدایت بندگان او و نیز به منظور اقامه امر به معروف و نهی از منکر باشد, ریاست ممدوح و مشـروع به حساب میآید.(۲) همچنین او لفـظ ((والی)) را بر فقهـا نیز اطلاـق کرده است در شـرح این سـخن امـام علی(ع) ((ولاتختانوا ولاتکم)), در معنای ((ولات)) می نویسـد: والولاه جمع الولی و المراد بهم الائمه, إو الاعم منهم و من المنصوبین من قبلهم, خصوصا بل عموما(۳) مراد از کلمه ولات, ائمه معصومین(علیهم السـلام) یـا اعم از ایشـان و منصوبین از جـانب آنهـا به نصب خاص بلکه به نصب عام هسـتند. روشن است که مقصود وی از ((نصب عام)), ولایت عامه فقهای شـیعه در عصـر غیبت است. این عبارت مجلسـی صـریح در جواز تصـدی امارت و

ولایت از سوی فقیهان جامع الشرایط در زمان غیبت امام(ع) است. با این توضیح می توان دیدگاه تاییدآمیز علامه مجلسی درباره جواز و حتی رجحان تشکیل حکومت اسلامی و تصدی ریاست دنیوی توسط فقیه عادل در عصر غیبت را به دست آورد به تعبیر دیگر, در صورت فراهم آمدن شرایط مناسب برای استقرار حکومت شیعی, ریاست عالم عادل نسبت به دیگران که فاقد شرط علم و عدالت و شجاعت و تدبیر در امور سیاسی هستند, اولویت و ارجحیت دارد این مطلب از نظر عقلی و عقلا امری خدشه ناپذیر است. لیکن این نکته را هم باید در نظر داشت که مجلسی در زمان تقیه, اقدام قهرآمیز و نظامی را برای خارج ساختن حکومت و قدرت سیاسی از دست غیرشیعیان یا حاکمان جور و دست یافتن شیعیان به آن را توصیه نمی کند, همان طور که سیره فقهای بزرگ شیعه نیز بر همین بوده است, زیرا مجلسی از جمله کسانی است که بر اساس مفاد روایات, زمان و حال ائمه(علیهم السلام) بعد از امام حسین تا ظهور امام زمان(عج) را, حال ترک قتال و تقیه معرفی کرده است(۴) البته ایشان ترک قتال با دشمنان دین و نیز تقیه در برابر مخالفان را مشروط بر این می داند که تقیه شیعیان در عصر غیبت منجر به فساد, بطلان و اضمحلال دین نگردد(۵) بنابراین مبارزه با حکام جور در صورتی که دین در معرض تهدید باشد, از نظر وی امری لازم و واجب است. در این جا برای توضیح بیشتر نظر علامه مجلسی در خصوص جواز و حتی لزوم تصدی فقها و عالمان دینی بر ریاست های دینی و دنیوی (حکومت, ولایت و قضاوت) بیان مفصل ایشان در این باره را از کتاب بحارالانوار و مرآت العقول ذکر می کنیم: وی در بحارالانوار روایتی را در نکوهش ریاست طلبی بدین مضمون نقل کرده است: معمر بن خلاد در نزد امام(ع) سخن از مردی به میان آورد و گفت او ریاست را دوست دارد. امام(ع) در پاسخ او در مذمت ریاست طلبی فرمود: ضرر ریاست طلبی بر دین مردم مسلمان, از ضرر دو گرگی که معتاد به صید و دریدن و هلاک ساختن طعمه خود باشند و به گله گوسفندی که چوپان های آن متفرق شده حمله برند و زیان رسانند بیشتر خواهد بود. مرحوم مجلسی در شرح این حدیث ابتدا ریاست را در یک تقسیم کلی به دو قسم ریاست ممدوح و پسندیده و ریاست مذموم و ناپسند تقسیم کرده و سپس مصادیق هر یک از این دو نوع ریاست را به تفصیل بیان کرده است: وی از مصادیق ریاست ممدوح, ریاست انبیا و اوصیا را می داند که خداوند این نوع ریاست را به خواص بندگان خود, یعنی پیامبران و اوصیا(علیهم السلام), به منظور هدایت و ارشاد مردم و نیز دفع فساد از ایشان عطا کرده است و چون ایشان معصوم از خطا و گناه و موید به عنایات ربانی هستند, پس امین و مصون از این هستند که غرضشان از این ریاست, تحصیل اغراض دنیایی باشد بنابراین هرگاه پیامبران یا اوصیای آنها در صدد طلب این ریاست برآیند, غرض آنها فقط شفقت بربندگان خدا و نجات ایشان از مهالك دنیوی و اخروی خواهد بود همان گونه که حضرت یوسف(ع) فرمود: ((اجعلنی علی خزائن الارض انی حفیظ علیم))(۶) اما در مورد سایر مردم, ریاست های حق و باطلی است و این ریاست ها مشتبه خواهد بود, و به حسب نیات و انگیزه ها و اختلاف حالات ایشان قابل تقسیم به ریاست حق و باطل است. مجلسی در ادامه به تشریح سه نوع ریاست می پردازد که عموما از وظایف و شوون فقها به حساب میآید و می گوید: برخی از این ریاست ها که مقسم ریاست حق و باطل واقع می شود, قضاوت و داوری در بین مردم است. به گفته وی قضاوت امر خطیری است و شیطان را در آن تسویلاتی است از این رو در اخبار و احادیث از تصدی امر قضا تحذیر و منع شده است لیکن کسی که اطمینان به خود دارد و گمان دارد که فریب شیطان را نمی خورد, در زمان حضور و بسط ید امام(ع) هرگاه امام او را بر امر قضا تکلیف کند, قبول آن بر او واجب خواهد بود و در زمان غیبت امام(ع) مشهور ((میان فقها)) آن است که بر فقیه جامع شرایط حکم و فتوا, تصدی ((امر قضا)) واجب است, به وجوب عینی یا به وجوب کفایی. وی در تشخیص این نوع ریاست که آیا ریاست حق است یا باطل می گوید: اگر غرض ((فقیه)) از تصدی امر قضا اطاعت امام خود, شفقت و دلسوزی بر بندگان خدا, احقاق حقوق و حفظ فروج و اموال و اعراض مردم از تلف باشد و نیز غرض او برتری جویی و ((ترفع)) بر مردم, تسلط بر ایشان, جلب قلوب آنها و کسب مدح و ثناگویی از طرف ایشان نباشد, این نوع ریاست, ریاست حقی است که به وسیله آن خدا را اطاعت کرده و از امام خود پیروی نموده است اما اگر غرض ((فقیه)) از تصدی مقام قضاوت, کسب

مـال حرام و جلب قلوب خواص و عوام و ماننـد آن باشـد, این ریـاست از نوع ریـاست باطـل خواهـد بود که در اخبـار و روایـات به شـدت مذمت و از آن تحذیر شده است. مجلسـی نوع دیگری از ریاست باطل را متذکر می شود که بدتر از ریاست فوق بوده و حد شرک به خداست و می نویسد: بدتر از ریاست مذکور, ریاست کسـی است بر آنچه که حق او نبوده و سـزاوار و شایسـته آن نیسـت ادعـا کنـد, ماننـد کسـی که منصب امـامت و خلافت را ادعا و تصاحب نمایـد و با ائمه حق معارضه کنـد. قریب به این نوع ریاست, ریاست دینی کذابین و متصنعین است که در عصر ائمه(علیهم السلام) بودند و مردم را از رجوع به ایشان باز می داشتند, مانند حسن بصـری و سفیان ثوری. وی از جمله ریاست هایی را که منقسم به حق و باطل می شود, ارتکاب فتوا, تدریس و وعظ را دانسته و می گوید: کسـی که اهلیت این امور را داشته و به آنچه می گوید وفتوا می دهد عالم بوده و تابع کتاب و سنت باشد و غرض او هدایت مردم و تعلیم مسائـل دینی ایشـان باشـد, ریـاست او ریـاست حق محسوب می شود, و چه بسـا محتمل است ارتکاب این امور واجب باشـد به وجوب عینی یا به وجوب کفایی اما کسـی که اهلیت آن را ندارد و آیات قرآن و اخبار را بدون این که معانی آنها را بداند به رأی خود تفسـیر کنـد و برای مردم به غیر علم فتوا دهـد, این شـخص از زمره کسانی خواهـد بود که خداونـد درباره آنها فرموده است: ((قل هل ننبئکم بالاخسـرین إعمالا الذین ضل سـعیهم فی الحیوه الدنیا و هم یحسـبون انهم یحسنون صنعا)).(۷) همچنین است کسـی که اهلیت این امور را از جهت علم دارا باشـد, لیکن انسـانی مرائی و متصـنع و خودنما بوده و کلام را از موضع خود تحریف کند و برخلاف علم خود برای مردم فتوا دهد و یا غرض او تنها کسب شـهرت و جلب دل های مردم یا تحصـیل مال و منصب باشـد او نیز از هلاـکت شونـدگان خواهـد بود. مجلسـی امـامت جمعه و جمـاعت را هم از جمله ریاسـات بر می شـمارد و اظهار می دارد: متصـدی این مقـام نیز اگر اهلیت آن را داشـته و نیتش صـحیح باشـد از ریاسـات حقه محسوب می گردد و گر نه او نیز از اهل فساد خواهد بود. وی در پایان, معیار تشخیص ریاست حق و باطل را این گونه بیان می کند: ریاست اگر به جهت شرعی و غرض صحیح باشـد, این ریاست ممـدوح است و اگر ریاست بر غیرجهات شـرعی بوده و یا همراه با اغراض فاسد باشد ریاست مذموم خواهد بود. بـدین ترتیب اخبـاری که از ریـاست طلبی منع کرد. بر یکی از این وجوه باطـل که ذکر شـد حمل می شود و یا بر موردی حمل می شود که مقصود شـخص, نفس ریـاست و سـلطه طلبی بر مردم باشـد.(۸) بنـابراین هرگـاه تصـدی ریاست معنوی و دینی مردم برای فقیهـان با شـرایطی که در عبارات فوق ذکر شـد, امری جایز و حتی واجب باشـد, به دست گرفتن حکومت و ریاست بر امور دنیوی مردم با هدف صـحیح توسط فقها ـ که در مرتبه نازل تر از ریاست معنوی قرار دارد ـ با هدف صـحیح, به طریق اولی جایز و چه بسـا واجب خواهـد بود. مویـد این اسـتنتاج از کلام ایشان, مطلبی است که وی در رد عزلت گزینی و انزوا گرایی فقها اظهار کرده است: هرگـاه عالمان و فقیهان عزلت اختیار کننـد, عزلت ایشان سـبب گمراهی و حیرت و نیز استیلای شـیاطین جن و انس بر مردم خواهد شد. او عزلت تامه را به گونه ای که موجب ترک امور واجب از قبیل تعلیم و تعلم, امر به معروف و نهی از منکر ـ که مصداق کامل آن در امور حکومتی و به دست حاکم تحقق می یابـد ـ شود جایز و روا نمی داند در مقابل, معاشـرت و حضور عالمان و فقیهان در اجتماع را که دارای منافع و فوایدی از قبیل تعلیم و تعلم, احیای شعایر دین و امر به معروف و نهی از منکر باشد بر عزلت ترجیح می دهد.(۹) از سوی دیگر, کسب ریاست دنیوی توسط فقها به منظور هـدایت مردم, و اجرای اوامر خداونـد و نیز اقامه امر به معروف و نهی ازمنکر, مشـمول عناوین ریاست مـذموم, ماننـد ریاست ظالمانه و ریاست به قصـد استیلای بر مردم و نیز ریاستی که صاحب آن استحقاق و صـلاحیت آن را نداشـته باشـد و یا ریاستی که بالـذات مطلوب و مراد انسان باشد نمی باشد.(۱۰) به اعتقاد مجلسـی, در زمـان استیلای دولت باطـل, توسـل به اهل باطل برای دست یابی به ریاست (حکومت) در صورتی که شـخص مإذون از جانب امام حق باشد, خواه به اذن خاص یا به اذن عام ـ که مختص فقها در عصـر غیبت است ـ محذوری نخواهد داشت, گر چه مجلسـی تحقق این امر را نادر می داند.(۱۱) شوون ولایت فقیه علامه مجلسـی برای ولی فقیه در عصر غیبت شوون و وظایفی را بر می شمرد که از ایـن قرار است: ۱. افتـا در مسائـل شـرعی همـان طوری که قبلاـ اشاره شـد, مجلسـی بر اساس روایات متواتر, وظیفه اصـلی فقیهان و

مجتهـدان و محدثان امامیه را حفظ شـریعت از تحریف و بدعت و بیان احکام برای مردم و وظیفه مردم را رجوع به ایشان و تقلید از آنها می داند. مجلسی در بحث امامت حق الیقین درباره وظیفه دینی مردم در اخذ احکام شریعت در عصر غیبت, مرجعیت مجتهدان و فقیهـان و محـدثان را برای ایشـان اثبـات کرده و می نویسـد: ائمـه(علیهـم السـلام) فقهـا و راویـان اخبـار خـود را هـادی دین مردم گردانیده و مردم را امر به رجوع به ایشان در مسائل دینی فرموده اند پس در غیبت ایشان, چندان حیرتی برای شـیعیان نخواهد بود... چنانچه فرمان ها و توقیعات از حضرت صاحب(عج) به شیعیان رسید که در ایام غیبت ما رجوع کنید به راویان احادیث ما, که ایشان حجت منند بر شما و من حجت خدایم بر همه یا بر ایشان.(۱۲) وی در کتاب عین الحیوه نیز به مرجعیت عالمان دینی در عصر غیبت اشاره کرده, و وظیفه جمعی را که فاقد مرتبه اجتهاد در امور دینی هسـتند ((رجوع به راویان اخبار ائمه معصومین(علیهم السـلام) که علوم ایشـان را می داننـد و تـابع دنیـای باطل نیسـتند)) می دانـد و در اثبات این معنا به مقبوله عمر بن حنظله (من کان منکم ممن قد روی حـدیثنا و نظر فی حلالنـا و حرامنا...) و توقیع امام زمان(عـج) به اسـحاق بن یعقوب (فإما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه إحادیثنا...) استناد می کند. (۱۳) همچنین مجلسی اخذ احکام خدا را از عالمی که از معصوم روایت می کند یا کلام معصوم را برای کسانی (عامه مردم) که صـلاحیت فهم کلام معصوم را بـدون تلقین عالمان دینی ندارند تفسـیر می کند, به منزله اخذ از معصوم می داند و بر مردم نیز واجب می داند که در شناخت احکام خداوند متعال به ایشان رجوع کنند.(۱۴) در جای دیگر عالم حقیقی (فقها) را والی و قیم دین معرفی می کنـد.(۱۵) نتیجه آن که در عصـر غیبت فقیهان متولی امر افتا, بیان احکام و هدایت مردم هسـتند و این امر از وظایف اختصاصـی ایشان به شمار میآید. ۲. قضـاوت قضاوت که از آن در لسان روایات به ((حکومت)) و از قاضـی به عنوان ((حـاکم)) نیز تعبیر می شود, منصبی است که اختصاص به مجتهـدان و فقهای امامیه دارد, و مسـتفاد از مقبوله عمر بن حنظله و قـدر متیقن از دلالـت آن است. همـان طور که گـذشت, مجلسـی به دلالـت و ظهور مقبوله عمر بن حنظله در اثبـات منصب قضاوت برای مجتهـد و نصب وی به عنوان حـاکم به معنای قاضـی از طرف امام تصـریح کرده است. در این حـدیث, امام صادق(ع) شـیعیان را از رجوع به حـاکم جور در مرافعـات و منازعات نهی فرموده و مراجعه به حاکم جور را به منزله تحاکم و ترافع به طاغوت معرفی کرده اسـت. علامـه مجلســی در شـرح ایـن جملـه از مقبـوله عمر بـن حنظلـه ((مـن تحـاکم الیهـم فی حـق إو باطـل فانمـا تحـاکم الی الطاغوت)),(۱۶) بعـد از نقـل معنـای لغوی و اصـطلاحی ((طـاغوت)) می گویـد: مراد از طاغوت در این جا کسـی است که به باطل حکم کنـد و منصب حکم و قضـاوت را تصـدی نمایـد و حال آن که اهلیت حکم و قضاوت را دارا نیست. او در وجه تسـمیه حاکم جور به طـاغوت بعـد از ذکر احتمالاـت سه گـانه اظهار می دارد: آیه ((یریـدون إن یتحاکموا الی الطاغوت)) به تإییـد مقبوله عمربن حنظله دلالـت بر عـدم جواز (حرمت) ترافع به حکام جور می کنـد. وی سـپس دیـدگاه کسانی را مطرح می کنـد که معتقدنـد برای گرفتن حقوق معلوم الثبوت, در صورت اضـطرار و عدم امکان ترافع به فقیه عادل و نیز عدم امکان اسـتمداد از حکام جور در اجرای حکم فقیه عـادل توسل به حکام جور جایز است. طرفـداران این دیـدگاه, نظریه خود را با اسـتناد به آیه ((یریـدون إن یتحاکموا الی الطـاغوت)) تإییـد می کننـد, زیرا بنـا به گفته ایشـان, ترافع به حـاکم جور در صورت اضـطرار, ترافع از روی اراده و اختیـار نیسـت بنابراین ((مسإله مورد بحث موضوعا از مـدلول آیه خارج است)) لیکن مجلسـی در این قول مناقشه کرده و با بیان این که این مسإله ((قویه الاشـکال)) است, آن را مورد خـدشه قرار می دهد.(۱۷) به هر تقـدیر, مجلسـی در صورت رجوع به حاکم جور, تفصـیلی را ذکر کرده است که در این جا نقل می کنیم. وی می گویـد: اگر رجوع به حاکم جور, در اعیان و منافع اعیان با علم مـدعی ((براین که مـال, مال اوست)) بوده باشـد و حاکم جور ((نیز به نفع مـدعی)) حکم کنـد, نظر مشـهور بر این است که اخـذ آن مال به سـبب حکم حاکم جائر حرام است, ولی مإخوذ حرام نیست بنابراین مـدعی می توانـد در مالی که به حکم حاکم جائر اخـذ کرده تصـرف کند. او در توضیح حرمت اخذ و مإخوذ چنین می گوید: مراد از حرمت اخذ آن است که ازاله ید مدعی علیه و استقرار ید مدعی بر آن مال جایز نیست و مقصود از حرمت مإخوذ این است که علاوه بر حرمت اخذ, تصـرف در آن مال نیز جایز نیست, و اگر چنانچه

حق مـدعی معلوم الثبوت نباشـد, و به سـبب حکم حاکم جائر ثابت شـده باشـد و یا این که مظنون الحقیقه یا مشکوک الحقیقه و یا دین بوده باشـد, در تمام این صورت ها, استحقاق در عین و تعین در دین به سـبب حکم طاغوت, موجب جواز تصـرف نمی گردد ((و در تمام این حالات, علاوه بر حرمت اخذ, تصرف در مإخوذ نیز حرام است)).(۱۸) ۳. ولایت بر سهمین (خمس و زکات) علامه مجلسی در بحث از متولی خمس در عصر غیبت واین که چه کسی باید آن را دریافت کند و به موارد مصرف آن برساند, در رساله ((خمس و زکـات)) چنین فتوا می دهـد: در زمـان غیبت احوط ((وجوبی)) آن است که حصه سادات ((از خمس)) را به عالم عادل اثنا عشـری بدهنـد که به سادات برسانـد به قـدر احتیاج ایشان. درباره سـهم امام زمان(عـج) در زمان غیبت با اشاره به اختلافی بودن مسإله, فتوای مشـهور را اختیـار می کنـد و می نویسـد: مشـهور آن است که بایـد به عـالم عـادل داد که بر سبیـل تتمه به نیـابت آن حضرت به سادات برساند. وی نظر کسانی را که معتقدند در زمان غیبت, ائمه(علیهم السلام) سهم خودشان را بر شیعیان حلال کرده اند بی وجه می داند و اظهار می دارد: از حضـرت صاحب الامر(ع) روایت صـریحی نرسـیده است که ((خمس)) را بر شیعیان حلال کرده باشد, بلکه خلافش ظاهر است.(۱۹) مرحوم مجلسی در اثبات این که خمس باید به دست مجتهد عادل برسد و موارد مصرف آن را نیز بایـد مجتهـد تعیین کنـد می نویسـد: در زمان غیبت صـغرا که هفتاد سال و کسری بود (۷۴ سال) نایبان آن حضـرت یعنی عثمان عمری و پسرش محمد, و حسین بن روح و علی بن محمد سمری ـ رضی الله عنهم ـ حصه آن حضرت را بلکه جمیع خمس را از شـیعیان می گرفتند و به فرموده آن حضرت به مردم می دادند. مجلسی در زمان غیبت کبرا مجتهدان را نایب عام آن حضرت می دانـد و تحویـل خمس به ایشان را لازم دانسـته و در این باره می گویـد: و ظاهر آن است که در این زمان (غیبت کبرا) نیز نایب عام آن حضـرت, کـه علمـای ربـانی و محـدثان و حاملاـن علـوم ایشاننـد خمس را بایـد بگیرنـد و بـه سـادات کـه عیـال آن حضـرتند برسانند.(۲۰) وی با بیان این مطلب که حلیت خمس برای شیعیان مربوط به زمان تقیه از خلفای جور معاصر ائمه(علیهم السلام) بوده است, نظریه کسانی را که قائل به شمول و عموم حلیت خمس بر شیعیان حتی در زمان غیبت هستند مردود می داند.(۲۱) وی درباره مجموع سـهمین معتقد است اگر صاحب مال از نزد خود بدون مراجعه به ((عالم محدث عادل)) خمس را در موارد آن صـرف کند بریء الذمه نخواهد شد.(۲۲) ایشان در رساله ((مسائل ایادی سبإ)) در پاسخ به این سوال که آیا می توان بدون اجازه فقیه سهم امام و سادات را به مستحقین آن داده می نویسـد: ((البته به تجویز عالم به اخبار اهل البیت(علیهم السـلام) بدهنـد)) و در پاسـخ از سوال مشابه می گویـد: حصه امام را البته به تجویز فقیه بدهند و فقیه در تقسـیم ((آن)) آنچه را مصـلحت داند به عمل آورد.(۲۳) مجلسی به نیابت فقیه محـدث عادل از ائمه معصومین(علیهم السـلام) در صـرف خمس و اموال به جا مانده از کسـی که وارث ندارد (میراث من لاوارث له) و غیر این دو مورد از اموال امام مانند فیء و انفال, تصـریح دارد. او در شـرح حدیث امام صادق(ع) ((میاسـیر شیعتنا إمناونا علی محاویجهم)) سه احتمال ذکر کرده که احتمال سوم چنین است: در زمان تقیه و غیبت, بر شـیعیان غنی و ثروتمنـد واجب است که خمس و سـایر امـوال امـام را از فیء و انفـال که در دسـتشان است و رسانـدن آن به ائمه(علیهم السـلام) ممکن نیست ((به دست فقرا برساننـد)) بنابراین ثروتمندان شیعه در رساندن اموال امام به فقرا, امین ائمه هسـتند. علامه مجلسـی در خاتمه این احتمال افزوده است احوط آن است که خمس و سایر اموال امام را به فقیه محـدث عادل برسانند تا او در موارد مصـرف آن به نیابت از ائمه معصومین(علیهم السلام) صرف کند.(۲۴) مجلسـی در مورد زکات ((فطره)) نیز معتقـد است. تحویل آن به مجتهد مسـتحب است تا این که مجتهد زکات را در مصارف آن مصـرف کند.(۲۵) وی در کتـاب مرآت العقول بر مفاد این فتاوا تإکیـد کرده است.(۲۶) با توجه به مطالب پیش گفته روشن شـد که از نظرگاه مجلسـی, ولایت فقیهان بر اموال عمومی, از قبیل فیء و انفال, زکات, خمس و میراث ((من لاوارث له)) امری ثابت است و با عنایت به این نکته که دایره انفال و سـهم آن در بیت المال بسیار گسترده است از این رو فقیه از قدرت اقتصادی وسیعی برخوردار خواهد بود. ۴. تصدی امور حسبیه قبل از پرداختن به دیدگاه علامه مجلسی درباره امور حسبیه, لازم است تعریفی از مفهوم ((حسبه)) و ((امور حسبیه)) ارائه گردد. طریحی در مجمع البحرین در تعریف واژه ((حسبه)) می

گوید: ((والحسبه الامر بالمعروف و النهی عن المنکر و اختلف فی وجوبها عینا إو کفایه))(۲۷) و در تفسیر امور حسبیه گفته شده است: امور حسبیه اموری است که انجام آن را شارع مقدس حتما خواستار است و اجازه اهمال در آن را هرگز نمی دهد, و نمی توان آن را رها ساخت تا بر زمین بماند.(۲۸) به تعبیر دیگر, امور حسبیه در موردی اطلاق می شود که به پاداشتن آن امر, واجب (کفایی) شرعی است و رها ساختن و تعطیل آن از نظر شرع جایز نیست. در بیان مصادیق امور حسبیه به اموری مانند ایجاد نظم در جامعه, حفاظت از مصالح عامه امت, و به بیان دیگر, رسیدگی و سرپرستی و ضمانت اجرایی احکام انتظامی اسلام مانند قضا می توان اشاره کرد. باید توجه داشت که اهمیت مسإله حسبه در آن است که در متون فقهی شیعه به عنوان مدرک و مستند فتاوای فقهی در خصوص مصالح عامه و نیز بیان وظایف حکومتی فقیهان مورد استناد قرار می گیرد از این رو برخی از فقهای شیعه که اثبات ولایت مطلقه فقیه در امور و مصالح عامه (مسائل حکومتی) را از طریق ادله شرعی مشکل می دانند, با استناد به حق تصدی فقها بر امور حسبیه, ولایت و حکومت فقیه را به عنوان یك وظیفه و تکلیف شرعی برای فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت اثبات کره اند. (۲۹) علامه مجلسی از فقهایی است که تصدی حکام شرع یعنی فقهای جامع الشرایط بر امور حسبیه در نزد او مسلم و ثابت بوده است. مطلب ذیل از باب نمونه می تواند بیانگر دیدگاه ایشان دراین باره باشد. وی در رساله ((مسائل ایادی سبإ)) ـ مجموعه پاسخ های او به سوالات فقهی مقلدان ـ در جواب از این پرسش که اگر دسترسی به حاکم شرع ممکن نباشد, آیا مومنان عدول می توانند اموال یتیم و غایب را ضبط و حفظ کنند, می نویسد: اگر جماعتی باشند که دیانت ایشان معلوم باشد (مراد عدول مومنان است) ظاهرا توانند حفظ آن کرد.(۳۰) همان طور که معلوم است او در این سوال و جواب تصدی و ولایت حاکم شرع یعنی ((فقیه)) بر حفظ اموال غیب و قصر را مفروض تلقی کرده است از طرف دیگر, باید توجه داشت که او حق تصدی فقیه بر امور حسبیه را مختص و منحصر به این دو مورد نمی داند, بلکه ذکر این دو مورد از باب مثال است بنابر این عدم تفصیل وی در این مسإله موید این معناست که از دیدگاه علامه مجلسی تصدی امور حسبیه که امور حکومتی از جمله مهم ترین آن است, جزء وظایف شرعی فقیهان جامع الشرایط در عصر غیبت به شمار میآید. امر به معروف و نهی از منکر همان طور که اشاره شد, طریحی در مجمع البحرین ((حسبه)) را به امر به معروف و نهی از منکر تعریف و تفسیر کرده است. آنچه از این تعریف به دست میآید, این است که قدر متیقن از امور حسبیه, مسإله امر به معروف و نهی از منکر است که یك واجب همگانی است و وجوبش گاهی عینی و زمانی هم کفایی است. نکته مهم در مسإله امر به معروف و نهی از منکر این است که مفهوم و عنوان معروف و منکر دارای چنان ویژگی است که می تواند بسیاری از مسائل سیاسی و حکومتی در آن گنجانده شود, به گونه ای که تشکیل حکومت اسلامی به دست فقیه عادل را می توان از مقدمات اجرای این دو فریضه اساسی به حساب آورد بنابراین آنچه از این واجب اساسی علاوه بر سایر موارد, مشخصا متوجه فقها می شود, امر به معروف و نهی از منکر در سطح کلان جامعه و در مسائل مهم سیاسی اجتماعی, اقتصادی و فرهنگی است, از قبیل مبارزه با تحریفات و بدعت ها و بدعت گذاران, دفاع از حریم عقاید دینی و مذهبی و ارشاد و هدایت حاکمان سیاسی که از عهده غیر فقها بر نمیآید. از نمونه های بارز آن در عهد صفوی معاشرت و همکاری فقهای بزرگ شیعه با پادشاهان این سلسله است که دلیل عمده ایشان در تعامل با شاهان صفوی, لزوم هدایت و ارشاد سلاطین, ترویج معروف در جامعه و پیشگیری و رفع منکر از اجتماع مسلمان, و به بیان دیگر, اقامه و احیای این دو فریضه مهم الهی بوده است. علامه مجلسی یکی از دلایل جواز قرب به پادشاهان را, ارشاد و هدایت آنها معرفی کرده است. همچنین دفع ظلم از مظلوم و نیز رفع نیازهای مومنان از جمله دلایل او در این امر بوده است. از بارزترین موارد عملکرد علامه مجلسی در خصوص ((اقامه و احیای امر به معروف و نهی ازمنکر)) در عصر صفوی می توان به پذیرش خواسته های او توسط شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی در موارد زیر اشاره کرد: ۱ ـ شکستن بت هندوها در اصفهان ۲ ـ منع شراب فروشی در اصفهان و سایر شهرها ۳ـ منع دستجات کبوتر بازی ۴ ـ توقف و منع جنگ طوایف. شرایط و صفات حاکم اسلامی مجلسی مانند سایر متکلمان امامیه, عدالت و علم به خصوصیات احکام

را از شرایط مهم امامت و رهبری می داند. وی معتقد است: اگر حاکم موید از جانب خدا نباشد, مامون از حیف و میل نیست و ایضا حکم موقوف است بر علم به خصوصیات احکام, و ظاهر است که عقل بشری احاطه به جمیع خصوصیات احکام نمی تواند نمود پس حاکم باید موید به وحی باشد. (۳۱)تورفتگی ها – راست ۰/۰۰ چپ ۰/۰۰ ابتدای پاراگراف ۰/۵۰ از این عبارت مجلسی دو شرط مهم حاکم اسلامی یعنی علم و عدالت به وضوح قابل استفاده است. حال سخن در این است که در عصر غیبت که امام معصوم در جامعه دینی و سیاسی مسلمانان حضور ندارد, آیا از وجود این دو شرط اساسی در حاکم اسلامی چشم پوشی شده است که نتیجه قهری آن به قدرت رسیدن کسانی است که فاقد این اوصاف هستند یا این که حکم قطعی عقل در این مورد آن است که علم و عدالت از شرایط لازم و اساسی حاکم است و در هیچ شرایطی قابل اغماض نیست, و چون مرتبه اعلای آن که موجب عصمت می گردد به دلیل انحصار آن در امام معصوم, در انسان های عادی ممکن نبود, مرتبه نازل آن که همان ملکه عدالت و اجتهاد است و در فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت موجود است باید رعایت گردد از این رو حکومت فقیه جامع الشرایط, در عصر غیبت از لوازم قطعی حکم عقل درباره شرایط و صفات حاکم اسلامی است و با وجود فقیه جامع الشرایط, کسانی دیگر چه با عنوان ((مسلمان ذی شوکت)) و یا هر عنوان دیگری حق تصدی مدیریت سیاسی جامعه مسلمانان را ندارند. ادله عقلی و نقلی که مجلسی در لزوم افضل بودن امام و حاکم اسلامی در علم و سایر اوصاف بر دیگران, اقامه کرده, گر چه در مورد ائمه معصومین(علیهم السلام) است, لیکن اختصاص به زمان حضور ندارد, زیرا بسیاری از دلیل های عقلی و نقلی مورد استناد وی مطلق, عام و کلی بوده, و قابل تخصیص به زمان و مکان نیست, بلکه قابل تعمیم به عصر غیبت نیز است. در این جا به برخی از ادله عقلی و نقلی مورد استناد علامه مجلسی درباره شرایط و صفات حاکم اسلامی می پردازیم. وی در اثبات برتر بودن حاکم بر دیگران در علم و دیگر فضایل انسانی, به بدیهی بودن حکم عقل در قبح تقدیم مفضول بر فاضل و جاهل بر عالم استناد کرده و می گوید: ((تقدیم مفضول بر فاضل و متعلم بر معلم و تفضیل جاهل بر دانا قبیح است عقلا))(۳۲). او در موارد متعدد در بحث امامت, بر قبح تقدیم مفضول بر فاضل و فاضل بر افضل تاکید می کند, مانند این مورد که در اثبات فضیلت حضرت علی(ع) بر دیگران می نویسد: ((والعقل الصحیح یمنع تقدیم غیرالافضل علی الا(۳۳)فضل)). علامه مجلسی از آیات و روایات نیز برای اثبات لزوم افضل بودن امام و حاکم اسلامی استفاده کرده است, از جمله این آیات است: آیه ۳۵ سوره یونس, آیه ۳۶ سوره زمر و آیه ۴۳ سوره نحل. از آنچه گفته شد, روشن می شود که از نظر علامه مجلسی شرایط ریاست دینی و دنیوی در عصر غیبت همانند عصر حضور یکسان است و باید در انتخاب حاکم اسلامی شرایط مذکور رعایت گردد و ادله ای که او اقامه نموده در عصر عدم حضور امام معصوم(ع) جز بر فقیه عادل جامع الشرایط, بر دیگران قابل انطباق نیست. بنابر این علی رغم نظر برخی از نویسندگان که در مقام تبیین اندیشه سیاسی مجلسی نظریه ((سلطنت مشروعه)) را به وی نسبت داده اند, می توان او را از جمله فقهایی به شمار آورد که در مقام نظر قائل به ولایت فقیه در عصر غیبت بوده است. گر چه از اظهار صریح این معنا در آثار خود بنابر ملاحظات سیاسی, اجتماعی خودداری کرده است. پی نوشت ها الف. حجه الاسلام ابوالفضل سلطانمحمدی پژوهشکده پژوهشگر اندیشه سیاسی اسلام. ۱. شایان ذکر است که عدم استفاده علامه مجلسی از این حدیث در اثبات ولایت فقیه, دلیل نفی بر آن نیست, زیرا ادله نقلی دیگری نیز در اثبات ریاست دنیوی فقها مورد استناد مجلسی قرار گرفته است که به آنها اشاره خواهیم کرد. ۲. بحارالانوار (بیروت: موسسه وفا, بی تا) ج۶۹, ص۱۰۵, حدیث ۳. ۳. مرآت العقول, ج۴, ص۳۳۵ ـ ۳۳۶, ح ۳ بحارالانوار, ج۲۷, ص ۲۴۵, ح ۵. ۴. بحارالانوار, ج۶۸, ص ۲۹۹ ـ ۳۰۰, ح ۷۲. ۵. همان, ج۶۹, ص ۱۲۸ ـ ۱۳۰, ح ۱۵. ۶. یوسف (۱۲) آیه ۵۵. ۷. کهف (۱۸) آیه ۱۰۳ ـ ۱۰۴. ۸. بحارالانوار, ج۷۰, ص ۱۴۵ ـ ۱۴۷, ح ۱. ۹. مرآت العقول, ج۱۱, ص ۳۶۷ ـ ۳۶۹, ح ۱۵. ۱۰. همان, ج۱۰, ص ۷۵, ح ۳ بحارالانوار, ج۷۰, ص ۵۹ ـ ۶۰, ح ۲۹. ۱۱. مرآت العقول, ج۱, ص ۳۲۵ ـ ۳۲۷, ح ۱. ۱۲. حق الیقین (انتشارات رشیدی, چاپ دوم, ۱۳۶۳) ص ۲۴۶. ۱۳. عین الحیوه (انتشارات رشیدی, چاپ دوم, ۱۳۶۳) ص ۱۵۶. ۱۴. بحارالانوار, ج۲, ص ۸۳, ح ۵. ۱۵. همان,

ج۱, ص ۱۴۵ ـ ۱۹۳, ح ۴. ۱۶. نسإ (۴) آیه ۶۰. ۱۷. مرآت العقول, ج۱, ص ۲۲۲, ح ۱۰. ۱۸. مرآت العقول, ج۱, ص ۲۲۱ ـ ۲۲۲, ح ۱۰. ۱۹. بیست و پنج رساله فارسی (قم: انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی, ۱۴۱۲ ق) ص ۳۵۴ ـ ۳۵۵. ۲۰. همان, ص ۲۵۵. ۲۱. همـان, ص ۳۵۶. ۲۲. همان, ص ۳۵۶. ۲۳. همان, ص ۵۸۳. ۲۴. مرآت العقول, ج۹, ص ۳۷۱ ـ ۳۷۲, ح ۲۱. ۲۵. بیست و پنج رساله فارسی, ص ۳۵۰. ۲۶. مرآت العقول, ج۴, ص ۳۴۸, ح ۳ مرآت العقول, ج ۱۶, ص ۴۲۴, ح ۲۲. ۲۷. طریحی, مجمع البحرین (کتابفروشی مرتضوی, ۱۳۶۳) ج۲, ص ۴۱. ۲۸. محمـد هادی معرفت, ولایت فقیه (قم: موسـسه التمهید, چاپ دوم, ۱۳۷۷) ص ۵۰. ۲۹. محمـد هادی معرفت, پیشین, ص ۵۰ ـ ۵۲. ۳۰. بیست و پنج رساله فارسـی. ۳۱. عین الحیوه, ص ۵۵. ۳۲. همان, ص ۸۵. ۳۳. بحارالانوار, ج۲۳۸, ص ۲۰. http://www.shareh.com/persian/magazine/uloum_s/۱۴/۱۴_۰۹.htm

ولایت فقیه در نگاه استاد مطهری

اشـاره:مسـاله بنیـادین " ولاـیت فقیه "از جمله مسایـل میـان رشـته ای است که در حوزه فقه، کلام و فلسـفه حکومت اسـلامی مطرح است.این مساله تازگی نداشـته و به قدمت تاریخ اسـلام دیرینگی دارد. در طول تاریخ همواره میان اهل کلام و فقه این تفکر وجود داشـته که آیا مردم در زمان عـدم حضور امام معصوم، آزاد و به حال خود رها شـده اند یا اینکه بر عکس، اسـلام در قبال این مساله سکوت نکرده و امامان معصوم (علیهم السـلام) سـرنوشت حکومت اسـلامی در دوره غیبت امام عصر (عج الله تعالی فرجه) را تعیین کرده انـد؟نصوص روایات و گفتار گرانسگ حضـرات معصومین مویـد این مـدعاست که ولی فقیه به عنوان زعیم جامعه اسـلامی و حاکم شرع در زمان غیبت امام غایب است.در برخی از این روایات، زعیم جامعه اسلامی فردی فقیه، پرهیزگار، عادل، مدبر و شجاع معرفی شده است. می توان گفت که عنصـر فقاهت، شرط لازم و بلا فصل سرپرست حکومت اسلامی به شمار می رود. چنانکه گفته شـد در طول تاریـخ، اندیشـمندان اسـلامی پیرامون این مسـاله به تفصـیل سـخن گفته انـد. در روزگـار ما، آراء و انـدیشه های متفکرانه اسـتاد شـهید مرتضـی مطهری در این خصوص بسیارقابل توجه و راهگشاست.نبوغ فکری و اجتهاد عالمانه استاد مطهری در گستره علوم اسـلامی، این اجـازه را به اسـتاد می داد که در اکثر این حوزه هـا به نحوی محققانه ورود پیـدا کنـد. نگاه عالمانه ایشان چنـدان فراگیر بود که حتی کوچکتر ین مسایل اسـلامی نیز از دید نافذ ایشان ناپیدا نمی ماند چه رسد به مساله" ولایت فقیه "که به تعبیر اسـتاد شـهید"بیت القصـیده و زیر بنای تعالیم انبیا "ست.بایسـتگی تحقیق در موضوع حکومت و ولایت فقیهکی از موضوعات بایسـته تحقیق و بررسـی که در دستور کار علمی و فکری شهید مطهری قرار داشته و به سامان رسانیدن آن جزو آرزوهای آن استاد به شـمار می‌رود, موضوع حکومت از نظر اسلام و یا ولایت فقیه است.استاد, در طرح و پروژه عظیمی که انجام آن را در نظر داشته, تحقیق و بررسی بیست وهفت موضوع تأثیرگذار را در عظمت و انحطاط اجتماع اسلامی لازم شمرده که نهمین آنها حکومت از نظر اسلام است.۱پدیـده‌ای به نـام حکومت, برای حفـظ امنیت و برقراری عـدالت, جزو مسائل مسلّم و پـذیرفته شـده در میان همه ملت هاست که منکران و مخالفان آن تنها با شعار دادن, با آن مخالفت می‌کنند, اما در عمل خود ناگزیر از پذیرش حکومت و اطاعت از آن هسـتند.ایشان, در جایی حکومت را بیت القصیده و زیربنای تعلیمات انبیا برمی شمرد ۲ و به غفلت و بی توجهی فقیهـان به نقش حیاتی و تعیین کننـده حاکم شـرعی و ولایت فقیه انتقاد می‌کند.و برای تبیین و اثبات قدرت قانون گذاری و مدیریت دینی و زدودن تهمت‌های ناقـدان به اسـلام, توصـیه می‌کنـد که عالمان دین, بایـد پیونـد مسـتحکم دین, دولت, سـیاست و معنویت را چنان که در اسلام مطرح است, تبیین و تدوین کنند تا تهمت جدایی دین از سیاست (سکولاریسم) را که عده‌ای از مسلمانان و حتی علما نیز آن را باور کرده انـد, از ساحت مقـدس دین بزداینـد.از این رو, اسـتاد بر آن بود تا بتوانـد موضوع حکومت از نظر اسـلام را که قهراً در عصـر غیبت با حاکمیت حاکم شرعی و فقیه جامع شرایط پی گرفته خواهد شد, تبیین بنماید.افسوس که دست پلید دشمنان اسلام از آستین جهـل و جمود بیرون آمـد و جـامعه اسـلامی را از فیض وجود و انـدیشه‌های این متفکر و فقیه بزرگ محروم کرد, امـا با این

همه, به مناسبت هایی در مجموع آثار استاد, بحث حکومت و ولایت فقیه پرداخته شده که همین مقدار بسیار راه گشا و مفید و سازنده است.ضرورت حکومتپدیده‌ای به نام حکومت, برای حفظ امنیت و برقراری عدالت, جزو مسائل مسلّم و پذیرفته شده در میان همه ملت هاست که منکران و مخالفان آن تنها با شعار دادن, با آن مخالفت می کنند, اما در عمل خود ناگزیر از پذیرش حکومت و اطاعت از آن هستند.این واقعیت در معارف دینی, این چنین بیان شده است:(مردم را از فرمانروایی نیک یا بد چاره‌ای نیست. بی حکومتی, یعنی هرج و مرج و بی نظمی و فروپاشی امنیت جانی, مالی و ناموسی و خرابی و ویرانیِ همه پایه‌های زندگی انسان.برای همین, در فرض نبودن حکومتِ شایسته, حکومت ناصالح که به هر حال نظام اجتماع را حفظ می کند, بهتر از بی حکومتی ای است که به هرج و مرج و ناامنی و تباهی و ویرانی زندگی می‌انجامد.)۳(خوارج نهروان, در ابتدا قائل بودند که مردم و اجتماع, احتیاجی به امام و حکومت ندارد و مردم خود باید به کتاب خدا عمل کنند. اما بعد از این عقیده رجوع کردند و خود با عبدالله بن وهب رابسی بیعت کردند.)۴با رجوع به قرآن, این سخن خوارج را مبنی بر بی نیازی از حکومت, از سویی شبیه به حرف کسانی می‌یابیم که پیرو پروتستانتیسم اسلامی, منکر و مخالف رجوع به دین شناسان و مجتهدان و تقلید از آنها هستند و پس از قرآن, مردم را بی نیاز از تقلید در احکام می‌خوانند, و از سویی دیگر, این سخن به اندیشه مارکسیست هایی می‌نماید که دین و دولت را ساخته و پرداخته طبقه سرمایه دار می‌پندارند و در جامعه بی طبقه و اشتراکی, نیاز به دین و دولت را نمی‌پذیرند.استاد شهید مطهری, با یادکرد از پوچی و بی پایگی این اندیشه مارکسیسمی, براساس نیازهای ثانوی ناشی از توسعه تمدن, جامعه را ناگزیر از داشتن دولت و حکومت می‌داند ـ هرچند آن نظریه درست باشد.۵فلسفه وجودی حکومت: جامعه بشری, به حکم نیازهای متنوع و متحول, افزون بر وجود قوانین ثابت و کلی و عمومی نیازمند است به: قانون گذاری, اجرای قانون, شناسایی مصالح کلی جامعه در مقابل مصالح فردی, تأمین امکانات اجتماعی, بهداشت, درمان, فضاهای لازم آموزشی, تفریحی ورزشی, حفظ مواریث فرهنگی, دفاع از هجوم بیگانگان, جلوگیری از تجاوزات افراد در داخل و حفظ آزادی و امنیت افراد از تجاوز افراد دیگر, مدیریت, قضاوت و فصل خصومات, ارتباط و عهد و پیمان و معامله با واحدهای اجتماعی دیگر.۶پس فراهم سازی زمینه و بستر مناسب برای رشد استعدادها و دست یابی به کمال و ترقی و توسعه همه جانبه برای همه افراد, از نیازهای جدی جامعه بشری است که این همه, جز با وجود دولت و حکومتی مقتدر و قانونی و مورد حمایت مردم, ممکن نخواهد بود. بنابراین, فلسفه وجودی حکومت, تأمین همه این نیازهای بشری است.تعریف حکومت:با توجه به آنچه از فلسفه ضرورت وجود حکومت بیان شد, می‌توان در تعریف حکومت گفت:(دولت و حکومت, در حقیقت یعنی مظهر قدرت جامعه در برابر هجوم خارجی و مظهر عدالت و امنیت داخلی و مظهر قانون برای داخل و مظهر تصمیم‌های اجتماعی در روابط خارجی.)۷نبوغ فکری و اجتهاد عالمانه استاد مطهری در گستره علوم اسلامی، این اجازه را به استاد می داد که در اکثر این حوزه ها به نحوی محققانه ورود پیدا کند. نگاه عالمانه ایشان چندان فراگیر بود که حتی کوچکتر ین مسایل اسلامی نیز از دید نافذ استاد پنهان نمی ماند چه رسد به مساله" ولایت فقیه "که به تعبیر استاد شهید"بیت القصیده و زیر بنای تعالیم انبیا "ست.حکومت از نظر اسلامحکومت از نظر اسلام, افزون بر ضرورت عقلی و عقلاییِ وجود حکومت در جامعه بشری, جایگاه و اهمیّت ویژه‌ای دارد و بر اثبات ضرورت آن غیر از راه عقلی و عقلایی به دو شیوه استدلال می‌شود:۱. دلیل‌های خاص نقلی۲. استناد به روح و حقیقت شریعت اسلامی و احکام الهی.قبل از رسیدگی به دلیل‌ها توجه به این مطلب لازم است که شاید برخی از ناآگاهان به حقیقت دین و یا ناآشنایان به اصل اسلام بپرسند که: آیا دین اسلام و پیشوایان دینی درباره حکومت و مدیریت و سیاست و اداره امور اجتماعی که مربوط به دنیای مردم است, نظری دارند و یا آن که می توانند داشته باشند؟ کسانی که با اسلام آشنایی ندارند و برعکس, با تعلیمات سایر ادیان جهانی بویژه مسیحیت آشنا هستند و نیز آن گروه از مسلمانان که به روح تعالیم اسلامی آشنا نیستند و برعکس تحت تأثیر اندیشه‌های ضد دینی قرار گرفته و اسلام را منحصر در یک سلسله دستور العمل‌های فردی, عبادی و معنوی می‌دانند و دین, دولت, سیاست و دیانت را دو مقوله ناهمخوان

تصور کرده اند, ممکن است که از طرح بحثی به نام حکومت در اسلام و سیاست دینی و برنامه ریزی‌های مدیریتی به نام اسلام و در جهت اداره و سازمان و سامان بخشیدن به امور اجتماعی, اقتصادی, سیاسی, دچار بهت و تعجب شوند که دین و پیشوایان دینی را چه به دولت و آخرت را چه به دنیا و مسائل اجتماعی؟

پی نوشت:۱. انسان و سرنوشت/۲۰.۲. امامت و رهبری/۲۱۰.۳. سیری در نهج البلاغه/۱۰۵.۴. جاذبه و دافعه علی/۱۲۹.۵. پیرامون جمهوری اسلامی/۱۵۲.۶. همان/۱۵۰ سیری درنهج البلاغه/۱۰۵.۷. پیرامون جمهوری اسلامی/۱۵۱.برگرفته شده از سایت دینی فرهنگی تبیان

ولایت فقیه از دیدگاه امام خمینی

(ره)

امام رحمه الله در ابتدای بحث ولایت فقیه خود، با اشاره به اینکه «ولایت فقیه از موضوعهایی است که تصور آن موجب تصدیق می‌شود و احتیاجی به دلیل و برهان ندارد، اوضاع سیاسی - اجتماعی آن روز مسلمانان و حوزه‌های علمیه را مطرح می‌کنند که موجب شده بر «ولایت فقیه علی رغم بدیهی بودن، برهان اقامه می‌کنیم. (۱) توضیح این امر خیلی ساده است و امام رحمه الله در شرایطی می‌خواست این بحث را مطرح کند که چهارده قرن از تشکیل واقعی حکومت اسلامی به طور عینی و عملی می‌گذشت و با توجه به تحولات عظیم عصر جدید و تبلیغات منفی مخالفان اسلام، حکومت اسلامی امری مبهم و نامفهوم بود. (۲)بر همین اساس، امام رحمه الله به تبلیغات منفی استعمارگران و ناآگاهی افراد جامعه می‌نویسد:استعمارگران به نظر ما آوردند که اسلام، حکومتی ندارد! تشکیلات حکومتی ندارد! بر فرض که احکامی داشته باشد مجری ندارد و خلاصه، اسلام فقط قانونگذار است. (۳)۱.اثبات حاکمیت فقها در چنین شرایطی، امام رحمه الله تمام تلاش خود را به کار برد تا ولایت و حاکمیت را برای فقها اثبات کند و این کار را با زبانی ساده و در عین حال مستند به آیات قرآنی، اخبار و احادیث و با دلایل عقلی انجام داد.امام با اشاره به رویه و سنت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در تعیین جانشین برای خود، استدلال کرد که این امر برای اجرای احکام خدا بوده و در شرایط غیبت، اجرای احکام به عهده فقها و علماست.به عبارت دیگر، امام رحمه الله سعی داشتبا اثبات مجریه در اسلام (علاوه بر تشریع قانون)، اعمال حاکمیت و قبضه قدرت حکومتی توسط فقها را اثبات کند.بر همین اساس می‌نویسد:ما معتقد به ولایت هستیم و معتقدیم پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم باید خلیفه تعیین کند و تعیین هم کرده است.آیا تعیین خلیفه برای بیان احکام است؟ بیان احکام، خلیفه نمی‌خواهد، خود آن حضرت بیان احکام می‌کرد.همه احکام را در کتابی می‌نوشتند و دست مردم می‌دادند تا عمل کنند، اینکه عقلا لازم استخلیفه تعیین کند برای حکومت است.ما خلیفه می‌خواهیم تا اجرای قوانین کند.قانون مجری لازم دارد.در همه کشورهای دنیا این طور است که جعل‌قانون به تنهایی فایده ندارد و سعادت بشر را تامین نمی‌کند، پس از تشریع قانون باید قوه مجریه‌ای به وجود آید.در یک تشریع یا در یک حکومت اگر قوه مجریه نباشد نقص وارد است.به همین جهت، اسلام همان طور که جعل قوانین کرده، قوه مجریه هم قرار داده است.ولی امر متصدی قوه مجریه قوانین هم هست.اگر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خلیفه تعیین نکند...رسالت‌خویش را به پایان نرسانده است.ضرورت اجرای احکام و ضرورت قوه مجریه و اهمیت آن در تحقق رسالت و ایجاد نظام عادلانه‌ای که مایه خوشبختی بشر استسبب شده که تعیین جانشین مرادف اتمام رسالتباشد.در زمان رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم این طور نبود که فقط قانون را بیان و ابلاغ کنند، بلکه آن را اجرا می‌کردند.رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم مجری قانون بود...خلیفه قانونگذار نیست.خلیفه برای این است که احکام خدا را که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آورده اجرا کند.اینجاست که تشکیل حکومت و برقراری دستگاه اجرا و اداره لازم می‌آید.اعتقاد به ضرورت تشکیل و برقراری دستگاه اجرا و اداره، جزئی از ولایت است، چنانکه مبارزه و کوشش برای آن از اعتقاد

به ولایت است. (۴)بدین ترتیب، امام رحمه الله برای اولین بار در طول تاریخ شیعه، از اعمال حاکمیت و کسب قدرت اجرایی توسط فقها سخن به میان آورد و اعلام نمود: «باید کوشش کنیم که دستگاه اجرای احکام و اداره امور برقرار شود» و علما و فقهای اسلامی وظیفه دارند حکومت اسلامی تاسیس کنند. (۵)با اینکه کشور ما اسلامی بوده و قرنها قانون و مقررات اسلامی بر آن حاکم بوده، ولی هیچ‌گاه مجری این احکام (در قالب یک حکومت) علما و فقها نبوده اند و عملا قوه مجریه به دست‌سلاطین و حکام بوده است، حتی در دوره مشروطه هم با اینکه انقلابی رخ داد و قانون اساسی تنظیم شد و در متمم آن هیاتی از مجتهدان طراز اول را برای نظارت بر اسلامی بودن قوانین تعیین کردند، ولی هیچ کس کمترین اشاره‌ای به راس اجرایی کشور نکرد.اینکه امام اعلام می‌کرد: «مجموعه قانون برای اصلاح جامعه کافی نیست.برای اینکه قانون مایه اصلاح و سعادت بشر شود به قوه اجرائیه و مجریه احتیاج دارد»، (۶) یکی از تحولات عمده فکری - فرهنگی مورد نظر ماست چه قبل از آن هیچ گاه علما و فقها به منظور کسب مستقیم قدرت در جامعه وارد مبارزه سیاسی - اجتماعی نشده بودند و سعی می‌کردندبا اعمال نفوذ و نظارت بر دولت، به اجرای احکام اسلامی توسط حکام اکتفا کنند.امام رحمه الله با این استدلال عقلی نتیجه گرفتند که: «خداوند در کنار فرستادن یک مجموعه قانون - یعنی احکام شرع - یک حکومت [و] دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است (۷) و بر همین اساس، رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم خودش در راس تشکیلات اداری و اجرایی مسلمانان بود و علاوه بر ابلاغ وحی، به اجرای احکام می‌پرداخت و پس از خودش نیز جانشین تعیین کرد که آن هم به دلیل اجرای احکام و تنفیذ قوانین بود.بدین لحاظ، «اسلام همان طور که قانونگذاری کرده قوه مجریه هم قرار داده است.ولی امر متصدی قوه مجریه هم هست . (۸)امام خمینی رحمه الله با اشاره به رویه سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای پس از وی در اجرای قوانین و احکام اسلامی، می‌نویسد:همان طور که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مامور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داد و اطاعتش را واجب شمرده است.فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و [بر] اجرای احکام نظارت کنند و نظام اجتماعی را مستقر گردانند.چون حکومت اسلام، حکومت قانون است قانون شناسان و از آن بالاتر دین شناسان یعنی فقها باید متصدی آن باشند.ایشان هستند که بر تمام امور اجرایی و اداری و برنامه‌ریزی کشور مراقبت دارند. (۹)۲.ماهیت و ساختار حکومت در کنار اثبات لزوم حکومت و قبضه دستگاه اجرایی توسط فقها، امام رحمه الله در یک بررسی مقایسه‌ای، ماهیت‌حکومت اسلامی و تفاوتی آن را با سایر حکومتهای مرسوم مشخص می‌سازد.امام رحمه الله ضمن نفی شیوه‌های موجود حکومت استبدادی و مطلقه، حکومت اسلامی را از نوع مشروطه می‌داند، اما بلافاصله توضیح می‌دهد که:البته نه مشروطه به معنی متعارف فعلی آن، که تصویب قوانین تابع آراء اشخاص و اکثریت‌باشد.مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم معین گشته است. (۱۰)امام خمینی این مجموعه شروط را همان احکام و قوانین اسلام می‌داند که حاکم بر همه است و بدین لحاظ، حکومت اسلامی را «حکومت قانون الهی بر مردم می‌داند.هم حکام و هم مردم مقید به این قوانین هستند و نمی‌توانند از آنها عدول کنند.این امر موجب مشخص شدن قوه مقننه می‌شود.تکلیف قوه اجرائیه قبلا مشخص شده و در اختیار فقها بود و حالا با وجود حاکمیت قوانین و احکام شرع مقدس اسلام، تکلیف قوه مقننه باید روشن شود.امام رحمه الله فرق اساسی حکومت اسلامی (که مشروط بود) با حکومتهای مشروطه و جمهوری متعارف را در قوه مقننه آنها می‌داند.در حکومتهای مشروطه و جمهوری متعارف دنیا، نمایندگان مردم یا شاه در قوه مقننه به قانونگذاری می‌پردازند، اما در حکومت اسلامی، قانونگذاری به این مفهوم موضوعیت ندارد زیرا قدرت مقننه و اختیار تشریع در اسلام به خداوند متعال اختصاص یافته است.شارع مقدس اسلام یگانه قدرت مقننه است.هیچ کس حق قانونگذاری ندارد و هیچ قانونی جز حکم شارع را نمی‌توان به مورد اجرا گذاشت.به همین سبب در حکومت اسلامی به جای مجلس قانونگذاری که یکی از سه دسته حکومت کنندگان را تشکیل می‌دهد مجلس برنامه ریزی وجود دارد که برای وزارتخانه‌های مختلف در پرتو احکام اسلام برنامه ترتیب

می‌دهد و با این برنامه‌ها کیفیت انجام خدمات عمومی را در سراسر کشور تعیین می‌کند. (۱۱)امام خمینی رحمه الله در مورد منصب قضا نیز بحث می‌کند و آن را هم متعلق به فقها می‌داند و استدلال می‌کند که در اختصاص این منصب به فقهای عادل هیچ اختلافی نیست و علی رغم قوه اجرائیه و اعمال حاکمیت که مورد اختلاف فقهاست، در این موضوع اختلاف نیست و «تقریبا از واضحات است . (۱۲)در ایران نیز به طور سنتی، این منصب در اختیار علما و مجتهدین بود و تا دوره معاصر، علی رغم حکومت جور، قضاوت را متعلق به مجتهدین می‌دانستند.با این وجود، امام رحمه الله به توضیح و استدلال آن می‌پردازد و تصدی منصب قضا توسط فقیه عادل را جز ضروریات فقه می‌داند که در آن اختلافی وجود ندارد.جدای از علم و عدالت، شرط دیگر متصدی منصب قضا آن است که امام ورئیس جامعه باشد و بدین لحاظ، این خود به خود در اختیار ولی فقیه قرار دارد. (۱۳)۳. شرایط زمامدار اسلامی، پس از اثبات ضرورت حکومت و توضیح ماهیت‌حکومت اسلامی، امام خمینی رحمه الله شرایط زمامدار را مطرح می‌کند که به تعبیر ایشان، این شرایط «مستقیما ناشی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است . (۱۴)به عبارت دیگر، شرایط زمامدار حکومت اسلامی، در ارتباط مستقیم با ماهیت‌حکومت اسلامی است و دو شرط اساسی دارد، یکی علم به قانون و دیگری عدالت.فلسفه این شرایط، کاملا روشن است و امام رحمه الله توضیح می‌دهد که: «چون حکومت اسلام حکومت قانون است‌برای زمامدار علم به قوانین لازم می‌باشد» (۱۵) و حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد.این شرط به قدری مهم و ضروری است که اگر زمامدار قانون را نداند، لایق حکومت نیست.یعنی حاکم و زمامدار مسلمین باید خودش در موضوع حکومت اسلامی (قانون اسلام) مجتهد و صاحب نظر باشد زیرا اگر تقلید کند، اقتدار حکومت‌شکسته می‌شود و اگر تقلید نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد.امام رحمه الله بر همین اساس، معتقد است که حتی سلاطین هم باید به تبعیت فقها درآیند که «در این صورت حکام حقیقی همان فقها هستند، پس بایستی حاکمیت رسما به فقها تعلق بگیرد نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها تبعیت کنند» . (۱۶)این شرط به گونه‌ای است که به طور طبیعی و منطقی شخص غیر از فقیه جامع الشرایط نمی‌تواند در راس تشکیلات سیاسی قرار بگیرد و در واقع، نتیجه حق حاکمیت فقهاست.شرط دیگری که امام رحمه الله ذکر می‌کند، اینکه «زمامدار بایستی از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشد و دامنش به معاصی آلوده نباشد» . (۱۷)این شرط اخیر در واقع، شرط کافی زمامدار اسلامی و ضامن سلامت و موجب بقای حاکمیت فقیه است و اگر زمامدار اسلامی این شرط را فاقد شود، حکومت اسلامی از موضوعیت می‌افتد زیرا بدون عدالت، امکان اجرای قوانین الهی نیست و حکومت اسلامی، حکومت قانون‌الهی بر مردم است و حاکم غیر عادل، خواسته‌ها و هوای نفسانی و مادی را جایگزین شروط الهی می‌کند.همین امر موجب گرایش حکومت‌به استبداد و جایگزینی آن با حکومتهای مرسوم دنیایی خواهد شد.بر همین اساس، گفته می‌شود که اگر ولی فقیه هر یک از دو شرط اساسی را از دست‌بدهد، دیگر ولایت ندارد و خود به خود سمت ولایت را از دست می‌دهد.از سوی دیگر، نظریه ولایت فقیه و نیز حاکمیت فقها در تداوم نظریه امامت و حکومت ائمه معصومین علیهم السلام است و اکت‌حکومت اسلامی تلقی می‌شود.به همین دلیل، وجود این دو شرط، برای تقریب هرچه بیشتر حکومت عصر غیبت‌به مدل اصلی حکومت اسلامی، ضرورت دارد، امام معصوم علیه السلام واجد دو شرط اساسی علم غیب و عصمت است و شرایط زمامدار اسلامی نیز استنتاجی از همین دو شرط است و هر چه کیفیت و درجه این دو شرط در ولی فقیه بیشتر باشد، حکومت فقها به همان میزان به حکومت معصومین علیهم السلام نزدیکتر و شبیه‌تر خواهد بود.۴. آثار نظریه امام در جامعه بدین ترتیب، در شرایطی که اسلام در هاله‌ای از ابهام بود و چهارده قرن از تشکیل واقعی حکومت اسلامی می‌گذشت و با توجه به تحولات عظیم جهانی، هیچ کس نمی‌دانست‌حکومت اسلامی چگونه حکومتی است، امام رحمه الله با ترسیم «ولایت فقیه چارچوب اصلی حکومت اسلامی را مشخص نمود و به مردم ارائه داد و اثبات کرد که احکام خدا تعطیل بردار نیست و در هیچ شرایطی ، حتی عصر غیبت نمی توان از اجرای احکام الهی سرباز زد. (۱۸)با طرح حکومت اسلامی از سوی امام رحمه الله تکلیف مردم روشن و هدف نهایی مشخص شد و همه دریافتند که تا کجا باید پیش بروند، دامنه نهضت را تا چه حدی

گسترش دهند و درجه مقاومت و پایداری را تا چه پایه‌ای بالا ببرند.متفکران و آگاهان جامعه تلاش کردند، گویندگان متعهد در مساجد و منابر به تفسیر و تشریح آن پرداختند و خود را برای آن روز آماده کردند، زیرا امام رحمه الله صریحا فرموده بودند:برای اینکه وطن اسلام را از تصرف و نفوذ استعمارگران و دولتهای دست نشانده آنها خارج و آزاد کنیم راهی نداریم جز این که تشکیل حکومت‌بدهیم. (۱۹)بلافاصله پس از انتشار مباحث ولایت فقیه، محققان و متفکران حوزه به تحقیق و بررسی سیستم حکومت اسلام و نشر و توزیع آن پرداختند.در این میان مجاهد فقید مرحوم ربانی شیرازی که از ایران مرتب با امام در ارتباط بود، کمتر از سه ماه پس از شروع بحث امام، جزوه‌ها به دستش می‌رسد و طی نامه‌ای که به نویسنده کتاب نهضت امام خمینی می‌نویسد، (۲۰) دیدگاههای خود را پیرامون ولایت فقیه بیان می‌کند و ضمن نشان دادن روزنامه‌هایی برای تحقیق در این موضوع مهم، از همان ابتداء مساله اعلمیت و تفقه به مفهوم سنتی را نمی‌پذیرد و فقهی را دارای حق حکومت می‌شناسد که دین را از لحاظ ایدئولوژی، سیاست، اقتصاد، مسایل نظامی، اخلاق، معارف، روابط اجتماعی و...بشناسد.بر همین اساس، ایشان در کنار دو شرط امام رحمه الله برای زمامدار سه شرط جهان بینی، جهان گیری و جهانداری را نیز مطرح می‌کند. (۲۱)ایشان با اشاره به اینکه خودش نیز در این زمینه تحقیقاتی کرده و امید تکمیل آن را دارد، بحث تعدد فقها، حکومت واحد یا خود مختاری در چارچوب ولایت فقیه را باز می‌کند و حدود اختیارات فقیه را متذکر می‌شود.بسیاری از مسایلی که در سالهای دهه اول پس از پیروزی انقلاب اسلامی پیرامون ولایت فقیه مطرح شد و موجبات اختلاف نظر جناحهای درون نظام را فراهم آورد، در این نامه مطرح شده و حاکی از آن است که این مسایل در همان موقع (اواخر دهه ۱۳۴۰) برای جریان فقاهتی - ولایتی مطرح و مشغله ذهنی و فکری بوده است.۵.امتیاز طرح امام خمینی یک مساله عمده در مورد طرح امام خمینی رحمه الله این است که امام رحمه الله ضمن استدلال عقلی و نقلی بر اصل ولایت فقیه، ارکان و قوای اصلی حکومت را به طور کلی مطرح می‌کند و نیازی به بررسی فروع و جزئیات امر نمی‌بیند. (۲۲)به عبارت دیگر، طرح امام رحمه الله فقط شامل خطوط کلی قوای سه‌گانه و ماهیت‌حکومت اسلامی بود و تفصیل آن را به آیندگان واگذار کرده بود.بر همین اساس صریحا می‌نویسد:ما اصل موضوع را طرح کردیم و لازم است نسل حاضر و نسل آینده در اطراف آن بحث و فکر نمایند و راه به دست آوردن آن را پیدا کند... و انشاء الله تعالی کیفیت تشکیل و سایر متفرعات آن را با مشورت و تبادل نظر به دست‌بیاورند و... (۲۳)ممکن است‌برخی، این امر را دلیل بر نا مشخص بودن حکومت اسلامی در قالب ولایت فقیه در آن شرایط بدانند و مدعی شوند که طرح کلی امام، در واقع نظریه حکومت کمال مطلوب نبوده است. (۲۴)اما این کم‌گویی و سر بسته گفتن دلیل و حکمت داشت و امام (ره) مایل نبود نقشه تفصیلی درباره ولایت فقیه و حکومت اسلامی ارائه دهد، زیرا این امر برای کسی که کار علمی و تحقیقی می‌کند، پسندیده نیست و کسانی که طرح را پیاده می‌کنند، خود به نحوه اجرا و جزئیات آن را نیز خواهند کرد.علاوه بر این، به دلیل تبلیغات منفی موجود در آن سالها در خصوص اسلام و وضع حوزه‌ها و علما، امام تمام نیروی خود را صرف اثبات اصل «ولایت فقیه و حکومت اسلامی کرد (۲۵) و ثابت نمود که اسلام حکومت دارد و فقها نیز همانند ائمه (ع) دارای حاکمیت و ولایت هستند. این امر مقدم بر طرح و نقشه تفصیلی و جزئی حکومت‌بود.بحث «ولایت فقیه از قبل هم وجود داشت، ولی امام (ره) با بررسی موضوع، اصل ولایت فقیه را احیا کرد و جایگاه اصلی خودش نشاند و این خیلی مهم‌تر و اساسی‌تر بود. قبلا- موضوع ولایت فقیه در کتابهای فقهی مطرح می‌شد، ولی امام خمینی (ره) این بحث را از حوزه فقه خارج نمودند و در جایگاه دیگری تحت عنوان کلام مطرح کردند. (۲۶)وقتی ولایت فقیه در فقه مطرح می‌شود، در واقع جزو فروع دین قرار می‌گیرد که در حیطه استنباط و اجتهاد فقهاست و محدوده اختیارات آن را فقها تعیین می‌کنند، اما هنگامی که در کلام مطرح می‌شود، در واقع به مفهوم تداوم امامت است و در آن صورت «ولایت فقیه حاکم بر فقه و جزو اصول دین است و سراسر فقه در پرتو شعاع آن روشن می‌گردد. این ابتکار اصلی امام (ره) بود و در نوع خود، تحلی اساسی محسوب می‌شود.پی‌نوشتها:۱. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۵.۲. منوچهر محمدی، پیشین، ص ۱۰۱.۳. امام خمینی رحمه الله، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۷.۴. همان،

صص ۱۸ – ۱۷.۵. همـان، ص ۱۹.۶. همـان، ص ۲۳.۷. همان.۸. همان، ص ۲۴.۹. همان، ص ۸۰.۱۰. همان، ص ۴۵.۱۱. همان، ص ۴۶.۱۲. همـان، ص ۸۵.۱۳. ر.ك: همان، صـص ۸۸– ۸۷.۱۴. همـان، ص ۵۰.۱۵. همـان، ص ۵۱.۱۶. همـان، ص ۵۲.۱۷. همان، ص ۵۳.۱۸. ر.ك بـه: همـان، ص ۵۴.۱۹. همـان، ص ۳۶.۲۰. روحانی، پیشین، ج ۲، صص ۵۲۷– ۵۲۲.۲۱. همان، صـص ۵۲۵.۲۲. امام خمینی، ولایت فقیه و جهاد اکبر، ص ۱۴۹.۲۳. همان، صـص ۱۵۱– ۱۵۰.۲۴. بازرگـان، انقلاب ایران در دو حرکت، صـص ۸۶– ۸۵.۲۵. روحانی، پیشین، ج ۲، ص ۴۹۷.۲۶. برای توضیح بیشتر ر.ك: جوادی آملی، «نقش امام خمینی در تجدید بنای نظام امامت، کیهان اندیشه، ش ۲۴، صص ۱۱– ۱۰. منابع مقاله: درآمدی بر مبانی فکری انقلاب اسلامی، شفیعی‌فر، محمد؛

http://www.hawzah.net/Hawzah/Articles/Articles.aspx?LanguageID=1&id=4583*

جایگاه رهبری از دیدگاه امام خمینی

شرایط رهبریدو شـرط اساسیشـرایطی که برای زمامدار ضـروری است مسـتقیماً ناشـی از طبیعت طرز حکومت اسلامی است. پس از شرایط عامه مثل عقل و تـدبیر، دو شـرط اساسـی وجود دارد که عبارتنـد از:۱– علم به قانون۲– عـدالت چنانکه پس از رسول اکرم «صـلی الله علیه وآله» وقتی در آن کسـی که باید عهده‌دار خلافت شود، اختلاف پیدا شد باز در اینکه مسئول امر خلافت باید فاضل باشد، هیچ گونه اختلاف نظری میان مسـلمانان بروز نکرد. اختلاف فقط در دو موضوع بود.۱– چون حکومت اسلام حکومت قانون است، برای زمامـدار علم به قوانین لازم می‌باشد، چنانکه در روایات آمده است. نه فقط برای زمامدار بلکه برای همه افراد، هر شـغل یا وظیفه و مقامی داشـته باشند چنین علمی ضرورت دارد. منتهی حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. ائمه ما برای امامت خودشان به همین مطلب اسـتدلال کردنـد که امام بایـد فضل بر دیگران داشـته باشـد. اشـکالاتی هم که علمای شـیعه بر دیگران نمودهانـد در همین بوده که فلاـن حکم را از خلیفه پرسـیدند نتوانست جواب بگویـد، پس لاـیق خلاـفت و امـامت نیست. فلاـن کار را بر خلاف احکـام اسـلام انجـام داد، پس لایق امامت نیست .... (۱)قانونـدانی و عدالت از نظر مسـلمانان، شـرط و رکن اساسـی است. چیزهای دیگر در آن دخـالت و ضـرورت نـدارد. مثلاًـ علم به چگونگی ملائکه، علم به اینکه صانع تبارك و تعالی دارای چه اوصافی است، هیـچ یـك در موضوع امـامت دخـالت نـدارد. چنـانکه اگر کسـی همه علوم طبیعی را بدانـد و تمـام قوای طـبیعت را کشف کنـد یا موسـیقی را خوب بلـد باشـد، شایسـتگی خلافت را پیـدا نمی‌کند و نه به این وسـیله بر کسانی که قانون اسـلام را می‌دانند و عادلند، نسبت به تصـدی حکومت، اولویت پیـدا می‌کند.آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم «صـلی الله علیه وآله وسـلّم» و ائمه ما «علیهم السـلام» درباره آن صـحبت و بحث شـده و بین مسـلمانان هم مسلّم بوده این است که حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسـلام را بدانـد یعنی قانوندان باشد و ثانیاً عدالت داشـته، از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد. عقل همین اقتضا را دارد. زیرا حکـومت اسـلامی حکومت قـانون است، نه خودسـری و نه حکومت اشـخاص بر مردم.اگر زمامـدار مطـالب قـانونی را ندانـد، لاـیق حکومت نیست. چون اگر تقلیـد کنـد، قدرت حکومت شکسـته می‌شود و اگر نکند، نمی‌تواند حاکم و مجری قانون اسـلام باشد. و این مسـلّم است که «الفقهاء حکام علی السلاطین»(۲)، سـلاطین اگر تابع اسلام باشند باید به تبعیت فقها درآیند و قوانین و احکام را از فقهـا بپرسـند و اجرا کننـد. در این صورت حکام حقیقی همان فقها هسـتند، پس بایستی حاکمیت رسـماً به فقها تعلق بگیرد، نه به کسـانی که به علت جهل به قانون مجبورنـد از فقها تبعیت کننـد.۲– زمامـدار بـایستی از کمـال اعتقادی و اخلاقی برخوردار و عادل باشـد و دامنش به معاصـی آلوده نباشـد. کسـی که می‌خواهـد حـدود جاری کنـد، یعنی قانون جزای اسـلام را به مورد اجرا گذارد، متصـدی بیت المال و خرج و دخل مملکت شود، و خداونـد اختیار اداره بنـدگانش را به او بدهد باید معصـیت کار نباشد و «لا ینالُ عَهدی الظالمین»(۳) خداونـد تبارك و تعالی به جائر چنین اختیاری نمی‌دهد.زمامدار اگر عادل نباشد در دادن حقوق مسـلمین، اخذ مالیاتها و صرف صحیح آن و اجرای قانون جزا، عادلانه رفتار نخواهد کرد و ممکن است اعوان و انصار و نزدیکان خود را بر جامعه

تحمیل نمایـد و بیت المال مسلمین را صـرف اغراض شخصـی و هوسرانی خویش کند. (۴)شـرط مرجعیت لازم نیست.من از ابتـدا معتقد بودم و اصرار داشتم که شرط مرجعیت لازم نیست. مجتهد عادل مورد تأیید خبرگان محترم سراسر کشور کفایت می‌کند. اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند. وقتی آنها هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را بـه عهـده بگیرد، رهـبری او مـورد قبـول مردم اسـت. در این صـورت او ولی منتخب مردم می‌شـود و حکمش نافـذ است. (۵)الگوی رهبریرهبر در محکمهدر صدر اسـلام در دو زمان، دو بار حکومت اصـیل اسـلام محقق شد، یک زمان رسول‌الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» و دیگر وقتی کـه در کـوفه علی بن ابی‌طـالب سـلام‌الله علیه حکـومت می‌کرد. در این دو مـورد بـود که ارزش‌هـای معنـوی حکومت می‌کرد. یعنی یک حکومت عدل برقرار و حاکم ذره‌ای از قانون تخلف نمی‌کرد. حکومت در این دو زمان حکومت قانون بوده است و شایـد دیگر هیچ وقت حاکمیت قانون را بدانگونه سـراغ نداشـته باشـیم، حکومتی که ولیّ امرش ـ که حالا به سـلطان یا رئیس جمهور تعبیر می‌کننـد ـ در مقابل قانون با پایین‌ترین فردی که در آنجا زنـدگی می‌کنـد علی السواء باشـد. در حکومت صدر اسلام این معنی بـوده است. حتی قضـیه‌ای از حضـرت امیر در تاریـخ است: در وقـتی که حضـرت امیر سـلام‌الله علیه حـاکم وقت و حکـومتش از حجـاز تـا مصـر و تـا ایران و جاهـای بسیاری دیگر بسـط داشت، قضـات هم از طرف خـودش تعیین می‌شـد، در یک قضـیه‌ای که ادعایی بود بین حضـرت امیر و یک نفر یمنی که آن هم از اتباع همان مملکت بود قاضـی حضـرت امیر را خواست. در صورتی که قاضـی دست نشانده خود او بود، و حضـرت امیر بر قاضی وارد شد و قاضی خواست به او احترام بگذارد، امام فرمود که در قضا به یک فرد احترام نکنید، باید من و او علی‌السواء باشیم. و بعد هم که قاضی بر ضد حضرت امیر حکم کرد، با روی گشاده قبول کرد.این حکومـتی است که در مقابـل قـانون همگی علی‌السواء حاضـرند، برای اینکه قـانون اسـلام قـانون الهی است و همه در مقابل خدای تبارک و تعالی حاضـرند، چه حاکم، چه محکوم، چه پیغمبر و چه امام و چه سایر مردم. (۶)رهبر بین مردمحاکم اسلام مثـل حاکم‌هـای دیگر از قبیـل سـلاطین یـا رؤسـای جمهوری نیست. حـاکم اسـلام، حاکمی است که در بین مردم، در همان مسـجد کوچک مـدینه می‌آمـد و به حرف‌های مردم گوش می‌کرد و آنهایی که مقـدرات مملکت دسـتشان بود، مثل سایر طبقات مردم در مسـجد اجتماع می‌کردنـد و اجتماعشان به صورتی بود که کسـی که از خارج می‌آمد نمی‌فهمید که کی رئیس مملکت است و کی صاحب منصب است و چه کسانی مردم عادی هسـتند. لباس، همان لباس مردم، معاشرت، همان معاشرت مردم و برای اجرای عدالت طوری بود که اگر چنـانچه یـک نفر از پـایین‌ترین افراد ملت، بر شـخص اول مملکت ادعـایی داشت و پیش قاضـی می‌رفت، قاضـی شخص اول مملکت را احضار می‌کرد و او هم حاضر می‌شد. (۷)ولایت فقیه ضد دیکتاتوریدر اسلام قانون حکومت می‌کند. پیغمبر اکرم هم تابع قانون بود، تابع قانون الهی، نمی‌توانست تخلف بکنـد. خـدای تبارک و تعالی می‌فرمایـد که اگر چنانچه یک چیزی بر خلاف آن چیزی که من می‌گویم تو بگویی من تو را اخـذ می‌کنم و «وتینت» را قطع می‌کنم،(۸) اگر پیغمبر یک شخص دیکتاتور بود و یک شخصـی بود که از او می‌ترسیدند که مبادا یک وقت همه قـدرت‌ها که دست او آمـد دیکتاتوری بکنـد، اگر او شـخص دیکتاتور بود، آن وقت فقیه هم می‌توانـد باشد. (۹)فقیه، مستبد نمی‌شود، فقیهی که این اوصاف را دارد عادل است، عدالتی که غیر از عـدالت اجتمـاعی، عـدالتی که یـک کلمه دروغ او را از عـدالت می‌انـدازد، یک نگاه به نامحرم او را از عـدالت می‌انـدازد، یک همچو آدمی نمی‌تواند خلاف بکند، خلاف نمی‌کند. (۱۰)اختیارات رهبری و حکومتاگر فرد لایقی که دارای این دو خصلت باشد، بپـا خاست و تشـکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضـرت رسول اکرم «صـلی الله علیه وآله وسلّم» در امر اداره جامعه داشت، دارا می‌باشد و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند.این توهّم که اختیارات حکومتی رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» بیشتر از حضـرت امیر «علیه السـلام» بود، یا اختیارات حکومتی حضـرت امیر «علیه السلام» بیش از فقیه است، باطل و غلط است. البته فضائل حضرت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» بیش از همه عالم است و بعد از ایشان فضائل حضرت امیر – علیه السلام – از همه بیشتر است لکن زیـادی فضائـل معنوی، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهـد. همان اختیارات و ولایتی که حضـرت رسول و

دیگر ائمه «صلوات الله علیهم» در تدارک بسیج و سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است، منتهی شخص معینی نیست، روی عنوانِ «عالِم عادل» است.وقتی می گوییم ولایتی را که رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و ائمه «علیهم السلام» داشتند، بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقها همان مقام ائمه ـ علیهم السلام ـ و رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» است. زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از وظیفه است. ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس، یک وظیفه سنگین و مهم است نه اینکه برای کسی شان و مقام غیر عادی به وجود بیاورد و او را از حد انسان عادی بالاتر ببرد. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث، یعنی حکومت و اجرا و اداره، بر خلاف تصوری که خیلی افراد دارند امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای خطیر است.یکی از اموری که فقیه متصدی ولایت آن است، اجرای حدود (یعنی قانون جزای اسلام) است. آیا در اجرای حدود بین رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و امام و فقیه امتیازی است؟ یا چون رتبه فقیه پائین‌تر است، باید کمتر بزند؟ حد زانی که صد تازیانه است اگر رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» جاری کند ۱۵۰ تازیانه می‌زند و حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» ۱۰۰ تازیانه و فقیه ۵۰ تازیانه؟ یا اینکه حاکم، متصدی قوه اجرائیه است و باید حد خدا را جاری کند، چه رسول الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» باشد و چه حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» ، یا نماینده و قاضی آن حضرت در بصره و کوفه، یا فقیه عصر.دیگر از شؤون رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» و حضرت امیر «علیه السلام» اخذ مالیات، خمس، زکات، جزیه و خراج اراضی خراجیه است. آیا رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» اگر زکات بگیرد، چقدر می گیرد؟ از یک جا، ده یک و از یک جا، بیست یک؟حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» خلیفه شدند، چه می‌کنند؟ جناب عالی فقیه عصر و نافذ الکلمه شدید، چطور؟ آیا در این امور، ولایت رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» با حضرت امیر المؤمنین «علیه السلام» و فقیه، فرق دارد؟ خداوند متعال رسول اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» را «ولی همه مسلمانان قرار داده و تا وقتی آن حضرت باشند، حتی بر حضرت امیر «علیه السلام» ولایت دارند. پس از آن حضرت، امام بر همه مسلمانان حتی بر امام بعد از خود ولایت دارد، یعنی اوامر حکومتی او درباره همه نافذ و جاری است و می‌تواند والی نصب و عزل کند.همانطور که پیغمبر اکرم «صلی الله علیه وآله وسلّم» مأمور اجرای احکام و برقراری نظامات اسلام بود و خداوند او را رئیس و حاکم مسلمین قرار داده و اطاعتش را واجب شمرده است فقهای عادل هم بایستی رئیس و حاکم باشند و اجرای احکام کنند و نظام اجتماعی اسلام را مستقر گردانند. (۱۱)حکومت از احکام اولیه و مقدم بر احکام فرعیه استاگر اختیارات حکومت در چارچوب احکام فرعیه الهیه است، باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوّضه به نبی اسلام ـ صلی الله علیه و آله ـ یک پدیده بی معنی و محتوا باشد.حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول الله «صلی الله علیه وآله وسلّم» است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند، حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند و مسجدی که ضرار باشد در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد یک جانبه لغو کند و می‌تواند هر امری را چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن، مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند. (۱۲)ولایت و حق تحدید مالکیتدر اسلام اموال مشروع و محدود به حدودی است یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الأسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکی‌اش هم تحدید این امور است.مالکیت را در عین حال که شارع مقدس محترم شمرده است، لکن ولی امر می‌تواند همین مالکیت محدودی که ببیند خلاف صلاح مسلمین و اسلام است، همین مالکیت مشروع را محدودش کند به یک حد معیّنی و با حکم فقیه از او مصادره بشود.

(۱۳)____۱ـ بحارالانوار، ج۲۵، ص۱۱۶؛ نهج البلاغه، ص۵۸۸، خطبه ۱۷۲؛ الاحتجاج، ج۱، ص۲۲۹.۲ـ مستدرک الوسائل، ج۱۷، ص۳۲۱، «کتاب القضاء»، «ابواب صفات قاضی»، باب ۱۱، حدیث۳۳.۳ـ سوره بقره/ ۱۲۴.۴– ولایت فقیه – ص۶۱ـ ۵۸۵– صحیفه نور جلد ۲۱– ص ۱۲۹ – تاریخ ۹/۲/۶۸۶– صحیفه نور جلد ۱۰ـ ص۱۶۹ـ۱۶۸ ـ تاریخ:۱۷/۸/۵۸۷– صحیفه نور جلد ۳ـ ص۸۴ـ تاریخ: ۱۸/۸/۵۷۸– اشاره به آیات مبارکه ۴۴– ۴۶ سوره الحاقهٔ است که می‌فرماید: وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ .«و اگر (محمد) به ما به دروغ سخنانی را می‌بست، قطعاً ما او را به قهر می‌گرفتیم و شاهرگش را قطع می‌کردیم.»۹– صحیفه نور جلد ۱۰– ص ۲۹ – تاریخ: ۳۰/۸/۵۸۱۰– صحیفه نور جلد ۱۱ـ ص ۱۳۳ ـ تاریخ: ۷/۱۰/۵۸۱۱– ولایت فقیه ـ ص ۹۳–۹۲۱۲– صحیفه نور ج ۲۰– ص ۱۷۰– تاریخ: ۱۶/۱۰/۶۶۱۳– صحیفه نور جلد ۱۰ – ص ۱۳۸ – تاریخ ۱۴/۸/۵۸ *http://www.tebyan-hamedan.ir/ghadir/archives/post_86.php

جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران

آیت الله مصباح یزدی ۱) تفاوت حکومت‌های سلطنتی و جمهوریدر ادبیات سیاسی، چند نوع حکومت معرفی می‌کنند. یکی حکومت سلطنتی است که معمولاًـبا وراثت به حاکم بعدی منتقل می‌شود. قبل از پیروزی انقلاب اسلامی ایران چنین رژیمی در کشور حاکم بود. این سلطنت تا مدت‌ها مطلقه بود، یعنی سلطان به صورت مستقل تصمیم می‌گرفت و هیچ‌کس نمی‌توانست در کار او دخالت کند؛ ولی بعد از انقلاب‌کبیر فرانسه و سایر انقلاب‌های آزادیخواهانه، اختیارات سلطان به صورت‌های مختلف محدود شد.

نوع دیگر حکومت، جمهوری است؛ یعنی خود مردم در تعیین حاکم دخالت دارند. در عالَم، ده‌ها نوع جمهوری داریم. حکومت چین یک میلیارد و چند صد میلیون نفر جمعیت را اداره می‌کند و کمونیستی است، ولی جمهوری خلق چین نام دارد؛ اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هم مجموعه‌ای از جمهوری‌ها بود؛ این جمهوری‌ها خودشان هم با یکدیگر تفاوت داشتند و هر جمهوری قوانین مخصوص خودش را داشت.۲) عامل مؤثر در مفهوم جمهوریتبعضی جمهوری‌ها ریاستی است که مردم در آن مستقیم رئیس حکومت را انتخاب می‌کنند و برخی دیگر، پارلمانی است؛ یعنی ابتدا مردم نمایندگان مجلس را برمی‌گزینند و سپس حزب غالب در مجلس، رئیس‌جمهور را تعیین می‌کند. در هندوستان رئیس‌جمهور نقش چندانی در مدیریت حکومت ندارد و بیش‌تر کارها بر عهده نخست‌وزیر است؛ اما در همسایگی‌اش پاکستان، رئیس‌جمهور نقش مؤثری در مدیریت حکومت دارد.این‌ها همه نشان می‌دهد تنها عامل مؤثر در مفهوم جمهوریت این است که مردم نقشی در تحقق حکومت و تعیین حاکم داشته باشند؛ خواه بی‌واسطه و خواه باواسطه. بی‌واسطه مثل جمهوری‌های ریاستی و باواسطه مانند جمهوری‌های پارلمانی.۳) وجه تمایز قانون اساسی جمهوری اسلامی ایراندر این میان برخی از جمهوری‌ها پسوندهایی با خود دارند، مثل: جمهوری دموکراتیک، جمهوری اسلامی و... پاکستان و موریتانی، «جمهوری اسلامی» هستند و این پسوند برای آن‌ها جنبه تشریفاتی دارد. فقط جمهوری اسلامی ایران است که با پسوند خود، می‌خواهد ماهیت حکومتش را تعیین کند.قانون اساسی همه جمهوری‌ها و سلطنتی‌ها، یک اختلاف روشن با قانون اساسی ایران دارند: در ایران، «ولایت فقیه» داریم که ملی‌گراها همیشه با آن مخالف بوده‌اند. در خبرگان قانون اساسی هم نمایندگان سرسخت ملی‌گراها اصلاً با گنجاندن واژه ولایت‌فقیه در قانون اساسی مخالف بودند، ولی اکثریت قاطع اصرار داشتند که باید مسئله ولایت فقیه مطرح شود.۴) با وجود رئیس جمهور، آیا ولایت فقیه یک مقام تشریفاتی است؟گاه این سؤال طرح می‌شود که با وجود رئیس‌جمهور، ولی‌فقیه چه نقشی دارد؟ تبلیغاتی که از خارج صورت می‌گیرد و در داخل هم کسانی آن را دنبال می‌کنند، به این سمت است که مقام رهبری تضعیف و سرانجام حذف شود. سرّ این‌که در قانون اساسی، مقامی جدا از جمهوری و بلکه فوق رئیس جمهوری، در نظر گرفته شده است، چیست؟برخی تصور می‌کنند که ولی‌فقیه یک مقام تشریفاتی است و چون روحانیان در انقلاب

نقش مؤثری داشته‌اند، خواسته‌اند برای خود جایگاهی دست و پا کنند و بر سایر مردم یک نوع امتیاز داشته باشند!۵) رأی اکثریت، مشروعیت‌آور نیستپاسخ این سؤال‌ها به نگرشی برمی‌گردد که اسلام از حکومت دارد. هدف مردمی که انقلاب کردند و صدها هزار شهید دادند، برقراری نظام اسلامی بود. صرف این‌که مردم رئیس‌جمهوری را برای چند سال انتخاب کنند، هیچ ضمانتی ندارد که مشروعیت الهی داشته باشد و اطاعت از رئیس‌جمهور منتخب واجب شرعی باشد. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که وقتی پنجاه درصد به علاوه یک نفر به کسی رأی دادند، اطاعت از او برای دیگران وجوب شرعی دارد. حداکثر می‌توانند بگویند: عرف جهانی این است که وقتی کسی رأی اکثریت را کسب کرد، دیگران هم باید او را اطاعت کنند. اما این‌که شرعاً واجب است از او اطاعت کنند، به چه دلیل؟!۶) چرا اطاعت از رئیس‌جمهور بدون تنفیذ ولی فقیه حرام است؟از ماهیت جمهوری، وجوب اطاعت شرعی از حاکم به دست نمی‌آید. مطلب از این هم بالاتر است؛ ممکن است حتی نود و نه درصد مردم به کسی رأی بدهند؛ ولی به فرموده امام راحلu اگر رئیس‌جمهور منتخب از طرف ولی‌فقیه نصب نشود، طاغوت به شمار می‌آید و اطاعت از او حرام می‌باشد! این عبارت را نمی‌شود از صحیفه نور حذف کرد، تأویل‌بردار هم نیست. این بینش برخاسته از یک نگرش دینی است که می‌گوید: هیچ انسانی هر که باشد حق حکومت بر انسان دیگری را ندارد.یک انسان که بنده خدا است، به چه حقی می‌تواند به انسان دیگری بگوید: من به تو دستور می‌دهم این کار را بکنی؟! این وجوب اطاعت از کجا می‌آید؟! فقط آن خدایی که اختیار همه به دست اوست، می‌تواند بگوید اطاعت از این فرد هم واجب است: «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول و اولی‌الامر منکم».«اولی‌الامر» امامان اثنی‌عشر هستند. اگر علیq در زمان خود نماینده‌ای می‌فرستاد و می‌فرمود اطاعت از او مانند اطاعت از من واجب است، آیا تخطی از فرمان آن نماینده جایز بود؟! اگر ائمه اطهارt کسی را تعیین کردند و گفتند از او اطاعت کنید، بر مسلمان‌ها واجب است از وی پیروی کنند.۷) مخالفت با ولی فقیه در حد شرک به خداستطبق احادیث، مخالفت با ولی‌فقیه مخالفت با اهل‌بیت و در حد شرک به خدا است. مگر رئیس‌جمهور با ولی‌فقیه یکسان است؟! آیا اگر کسی با تبلیغات آن چنانی و رقص و پایکوبی به ریاست جمهوری برسد، ولیِّ‌خدا می‌شود؟! باید در رأس نظام کسی واقع شود که از طرف امام تعیین شده باشد. اعتبار از خدا به پیغمبر، از پیغمبر به امام معصوم، از امام معصوم به ولی‌فقیه و از ولی‌فقیه به سایرین کانالیزه می‌شود.اگر ولی‌فقیه بگوید: از دولت اسلامی اطاعت کنید، آن وقت اطاعت از دولت اسلامی هم واجب شرعی می‌شود، چرا؟ چون اطاعت از ولی‌فقیه واجب شرعی است، بنابراین وقتی او می‌گوید از این اطاعت کنید، این هم اطاعت او شمرده می‌شود.۸) چرا اطاعت از قوانین دولت اسلامی واجب است؟امامu می‌فرماید: عمل کردن به قوانین دولت اسلامی شرعاً واجب است. این وجوب از کجا آمده؟ چون او می‌گوید، واجب است. اگر او نگوید چه وجوبی دارد؟! نظام ما اعتبارش از طرف خدا است و رعایت قوانینش وجوب شرعی دارد. وقتی در مجلس شورای اسلامی تصویب شد و شورای نگهبان هم تأیید کرد که فلان مبلغ باید مالیات بدهید، پرداخت آن مالیات مثل پرداخت خمس و زکات واجب می‌شود، زیرا دولت اسلامی آن را تعیین کرده و دولت اسلامی مورد امضای ولی فقیه است، او هم مورد تأیید خدا و پیغمبر است.این سلسله مراتب، وجوب شرعی می‌آورد. اما اگر این نباشد، همان فرهنگی رایج می‌شود که در همه جای دنیا وجود دارد: فرار از مالیات، نوعی زرنگی است! در صورتی‌که این مقام وجود نداشته باشد، مقررات مجلس شورای اسلامی اگر به اتفاق آراء هم تصویب شود، وجوب شرعی نخواهد داشت.چه اندازه وجدان آدم‌ها راضی می‌شود که هرچه اکثریت گفتند، آن‌ها هم عمل کنند؟! حداکثر این است که برای رعایت مصلحت جامعه مخالفت نکنند، اما در دل می‌گویند که این‌ها بی‌اعتبار است، هرگونه منفعت خودم اقتضا کند، عمل می‌کنم! وقتی نمی‌خواهم مالیات بدهم، حساب‌سازی می‌کنم تا مالیات به من تعلق نگیرد! به مأمور مالیات رشوه می‌دهم تا بگوید تو مشمول مالیات نیستی!فرهنگ لیبرال‌دموکراسی این را اقتضا دارد؛ ولی اگر فرهنگ اسلامی حاکم شود، پرداخت مالیات به حکومت اسلامی را مثل دادن خمس و زکات بر خود واجب می‌داند؛ دیگر احتیاج نیست که بازرس بیاید و رسیدگی کند، بلکه التماس می‌کند مالیات من را بگیرید تا مال من حلال شود.۹) ولی فقیه از جانب ائمهq

منصوب شـده اسـتولی‌فقیه چگونه تعیین می‌شود؟ و مردم چه نقشـی در تعیین او دارند؟ وقتی امام معصومq شخصـی را با اسم تعیین کنـد، جای چون و چرا نیست. در زمان غیبت صـغرای امام زمان صـلوات‌الله علیه چهار نفر را با اسم تعیین کردند و اطاعتشان واجب بود. بعـد از این چهار نفر، نصب عام است؛ یعنی کسـی را با اسم و شـخص تعیین نکرده انـد؛ فقط گفته‌انـد از کسانی که واجـد این شرایط هستند اطاعت کنید.۱۰) چگونگی احراز فرد واجد شرایطچگونه احراز کنیم چه کسی واجد شرایط است؟ اگر بخواهیم ببینیم در بین اساتیـد دانشـگاه چه کسـی عـالم‌تر است، بایـد سـراغ خود اسـتادها برویم. البته به دشواری کسـی اعـتراف می‌کنـد که فلاـن هم‌صـنف من از من برتر و شایسـته‌تر است. اگر تعـداد چشـمگیری از اساتید یک دانشـگاه بگویند: فلانی از همه باسوادتر است، آیا شما اطمینان پیـدا نمی‌کنیـد که آن‌ها درست می‌گوینـد؟!هیـچ راهی اطمینان‌بخش‌تر از این نیست که اکثریت قریب به اتفاق کسانی که در یـک فن خبره هسـتند، شـهادت دهنـد که یک نفر از میان ما از همه شایسـته‌تر است. اگر مردمی که اصـلاً از این چیزها آگاه نیسـتند و نمی‌داننـد اسـتاد یعنی چه، کـدام اسـتاد بهتر درس خوانـده و بیش‌تر تحقیق کرده است، رأی بدهنـد، چه ارزش و اعتبـاری دارد؟!رأیی که از روی ناآگـاهی داده می‌شود، اعتبار نـدارد. اگر همه مردم بگوینـد آقای الف عالم‌تر است، اما همه اساتیـد بگویند آقای ب عالم‌تر است، شـما به کـدام بیش‌تر اطمینان می‌کنید؟! این‌ها صد اسـتاد هسـتند، ولی آن‌ها شـصت میلیون نفر، کدام بیش‌تر برای شـما اطمینـان می‌آورد؟!در عالم عقلا، برای تعیین فرد شایسـته‌تر هیـچ راهی بهتر از شـهادت اقران وجود نـدارد. خبرگان یعنی کسانی که خودشان بهره‌ای از فقاهت و عدالت دارند و مصالح اجتماعی را کم و بیش درک می‌کنند، شـهادت بدهند که در بین ما یـک نفر از همـه بهـتر است.۱۱) انتخابـات؛ مراجعـه سیسـتماتیک بـه افکـار مردم برای شـناسایی شایستگانمسـئله دیگر این است که ویژگی‌ها و شـرایط لازم برای اسـتادهایی که می‌خواهند شـهادت بدهند را از کجا بشناسـیم؟ ما باید اطمینان داشـته باشـیم که این‌ها دربند اغراض نفسانی، باندبازی و جناح‌گرایی و این حرف‌ها نیسـتند. می‌خواهیم واقعاً بدانیم چه کسـی شایسته‌تر است؛ بنابراین باید یقین داشـته باشـیم که این اسـتادها خودشـان آدم‌هـای باانصـاف و مـورد اعتمادنـد؛ این هم راهی جز مراجعه به مردمی که بـا آن‌ها معاشـرت دارنـد، نـدارد. حتی قاضـی اسـلامی هنگامی که وارد شـهری می‌شود، اول بایـد عدول آن شـهر را شـناسایی کند.اگر این مراجعه به افکار مردم برای شـناسایی افراد شایسته به صورت سیسـتماتیک درآیـد، انتخابات نام می‌گیرد. در نظام حکومتی ما مردم بایـد بگویند خبرگان مورد اعتماد چه کسانی هسـتند. این حق آن‌ها است و راه دیگری هم ندارد.۱۲) مطمئن ترین راه برای انتخاب رهبراگر بخواهیم ببینیم صـد مجتهـدی که عادل هسـتند، مردم به آن‌ها اعتماد دارند و می‌دانند اهل انصاف هسـتند و با پول و وعده پُست و مقـام رأی نمی‌دهنـد، چه کسانی‌انـد، بایـد از راه انتخابات وارد شویم. وقتی در بین خبرگان منتخب ملت، از بین هشـتاد نفر مثلاً هفتاد و پنـج نفر بگوینـد این شـخص از همه ما بهتر است، آیا شـما دیگر شک می‌کنیـد؟!بنابراین برای تعیین رهبر، هیـچ راهی اطمینان‌بخش‌تر از شهادت خبرگان نیست؛ البته خبرگان را باید مردم شناسایی کنند. شورای نگهبان و مانند ایشان اجتهاد خبرگان را تأییـد می‌کننـد، اما تقوا و درسـتکاری و مورد اعتماد بودن را بایـد مردم تأییـد کننـد. خود مردم بایـد بررسـی کننـد و بگویند این‌ها بیش‌تر مورد اعتماد هسـتند. بدین وسـیله آن‌ها خبرگان مقبول می‌شوند و چنین خبرگانی هر کس را با اکثریت آراء انتخاب کردند، رهبر و مصـداق حـاکمی می‌شود که امام معصوم فرمود: من او را نصب کرده‌ام.مردم در این‌جا وظیفه‌ای سـنگین دارنـد؛ می‌خواهند مصـداق آن کسـی را تعیین کننـد که امـام زمان یا سایر ائمهt فرمودنـد مـا او را حـاکم قرار دادیم و اطـاعت او بر شـما واجب است. مسئولیت سنگینی است و نمی‌شود به اصالهٔ الصحهٔ و حُسن ظاهر اعتماد کرد.

*http://www.qabas.org/nashrie/Puya/۰۲/۰۴.htm

ولایت فقیه، جمهوریت نظام

بـدون شـک پس از اصـل اسـلامی بودن نظـام و اینکه بایـد همه قوانین و مقررات حـاکم بر کشور، در چـارچوب احکام و مقررات

اسلام باشد، دو اصل «ولایت فقیه» و «جمهوریت نظام»، به عنوان اساسی‌ترین و گسترده‌ترین اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی به شمار می‌رود و این دو نیز خود، برخاسته از همان اصل اسلامی بودن نظام است.

اسلام در واقع به عنوان جانمایه و روح حاکم بر نظام و همه شؤون آن می‌باشد و «ولایت فقیه» و خواست و اراده امت مسلمان، دو بازوی اصلی در مدیریت همه‌جانبه جامعه و هدایت آن به خیر و فلاح است و هیچ یک بدون دیگری نمی‌تواند نقش حیاتی خویش را ایفا نماید. و از همین نقطه است که عمده‌ترین نقشی که خبرگان تدوین قانون اساسی، در اولین ماههای پیروزی انقلاب اسلامی ایفا نمودند، پیش‌بینی جایگاه هر یک از دو اصل مذکور در قانون اساسی، بویژه جایگاه ولایت فقیه بود. طبعا قرار گرفتن رهبریِ فقیهی واجد شرایط در رأس هرم نظام اسلامی، در کام برخی که اساسا از اسلامی بودن انقلاب و نظام، دل خوشی نداشتند و یا اسلام را بر اساس پندارهای خود می‌جستند تلخ آمد و شروع به بهانه‌گیری، تبلیغ سوء و حتی توطئه‌چینی کردند. اینان در واقع با «جمهوریت» و مردمی بودن نظام اسلامی نیز مخالف بودند چرا که این مردم، مسلمان بودند و چیزی جز اسلام نمی‌خواستند و رهبری فقیهی واجد شرایط را پذیرفته و با رهبری و حکم او، انقلاب را به پیروزی رسانده بودند. و حتی اگر مسأله حیاتی رهبری و ولایت فقیه، رسما نیز در قانون اساسی پیش‌بینی نشده بود، باز مردم مسلمان بر اساس رأیی که به اسلامیت نظام داده‌اند و اساسا رژیم نامشروع ستمشاهی را از میان برده تا نظامی اسلامی بر پا کنند، خواهان رهبری فقها و تأیید اسلامیت نظام توسط آنان بودند، چه رسد به اینکه جایگاه ولایت و رهبری فقیه، به گونه‌ای تفصیلی و روشن، در قانون اساسی ترسیم شده است و مردم مسلمان نیز به آن رأی داده‌اند.ما ولایت فقیه را بر هر مبنایی که پذیرفته باشیم، چه بر اساس ادلّه نصب و اذن امام(ع)، و چه در چارچوب انتخاب و رأی مردم، به هر حال، این اصل، حقیقتی ریشه‌دار در فقه ما و عمل مردم مسلمان می‌باشد که در این روزگار بحمداللّه با رهبری پیروزمندانه و حسن تدبیر حضرت امام خمینی(قده) و درایت خبرگان قانون اساسی بویژه فقهایی چون شهید مظلوم آیت‌الله بهشتی(قده) و خواست مردم، عملاً و قانونا مبنای نظام اسلامی ما و ملاک گردش کار در مدیریت و هدایت کشور جمهوری اسلامی قرار گرفته و روال شکل‌گیری قانونی آن نیز به روشنی در قانون اساسی بیان شده است و در همین چارچوب، این مسؤولیت عظیم و موقعیت خطیر، توسط خبرگان رهبری، متشکل از دهها فقیه، بر عهده حضرت آیت‌اللّه خامنه‌ای، دام‌ظله العالی، نهاده شده است و علاوه بر آن، امت اسلامی، حوزه‌های علمیه، علما و فقیهان بزرگوار، در طول سالهای گذشته در سراسر کشور و خارج از مرزهای کشور، به مناسبتهای مختلف، عملاً و به هر وسیله‌ای که می‌توانستند پشتیبانی خویش را از رهبری آن بزرگوار اعلام داشته و مراتب پیروی خود را نشان داده‌اند. یک نمونه گویای آن، حضور آگاهانه و گسترده اخیر فقهاء، علماء و مردم مسلمان در پشتیبانی مجدد از رهبری معظم انقلاب و اعلام محکومیت نوشته‌ها و سخنان تفرقه‌افکنانه، دور از خرد و اهانت‌آمیزی بود که اخیرا مطرح شده بود.این حرکت نشان داد که مردم مسلمان چگونه وقتی احساس کنند حیاتی‌ترین سرمایه‌ها و اصول آنان در معرض هجوم قرار گرفته است، یکپارچه و رها از برخی تعلّقات فکری و سیاسی، به صحنه می‌آیند و اصول را فدای فروع نمی‌کنند. و در این مسیر، دولت و ملت همصدا و متحد، از کیان قانون اساسی و ولایت فقیه و رهبری معظم انقلاب، دام‌ظله، دفاع می‌کنند. و دیدیم که چگونه رئیس‌جمهور محترم و محبوب، حجت‌الاسلام والمسلمین آقای خاتمی که پس از جایگاه رهبری، مظهر اراده و خواست این مردم است، در تأکید بر جایگاه رهبری و ولی فقیه در نظام اسلامی و قانون اساسی، اساسا مشروعیت همه دستگاههای کشور را در همان نقطه نهایی در رأس نظام، یعنی ولی فقیه شمردند.آنچه در این میان جلب توجه می‌کرد حضور باصلابت و گسترده زنان و دختران متعهد و انقلابی کشور بود که همانند گذشته، در صحنه اعلان وفاداری به خط اصیل ولایت فقیه و پشتیبانی از رهبری معظم و اظهار انزجار از جسارت عناصر فتنه‌انگیز، شرکت جستند و نشان دادند سالهاست که چنین عناصری، جایی در بین مردم ندارند و تلاشهای دور از خرد و منطق آنان نیز، راه به جایی نخواهد برد. و صد البته که دفاع و حمایت از خط روشن و استوار امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، اصل ولایت فقیه و رهبری معظم انقلاب، دام‌ظله، در انحصار هیچ فرد و گروهی نیست و این

مسؤولیت مشترکی است که بر عهده همه افراد، گروهها و جریانات می‌باشد. و سوء استفاده برخی افراد از چنین حرکتهایی نمی‌تواند و نباید اصل حضور و حمایت مردم و مسؤولیتی که در حفظ خط اصیل انقلاب و امام(قده) بر دوش همگان است را خدشه‌دار نماید.«سردبیر»

http://www.hawzah.net*

بررسی و تحلیل دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه

مصطفی کواکبیان

مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه: قبل از بررسی دلایل عقلی دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه، بیان چند نکته ضرورت دارد.که به شرح زیر بدان ها می پردازیم:

اولاـ اکثر فقهایی که در گذشته در مورد ولایت فقیه سخن گفته‌اند بیشتر از آنکه به دلایل عقلی عنایت ویژه‌ای داشته باشند، به دلایل نقلی و احادیث و اخبار ائمه معصومین - علیهم السلام - تمسک نموده و آن را برای اثبات مساله کافی دانسته‌اند.لذا ارائه دلایل عقلی منقح و دارای نظم منطقی در میان آثار مکتوب آنان کمتر به چشم می‌خورد.ثانیا: اکثر آن دسته از فقهایی هم که به دلایل عقلی (۱) برای اثبات ولایت فقیه توجه نموده‌اند، بیشتر به اثبات اصل ضرورت حکومت اسلامی در عصر غیبت، و لزوم سرپرستی و ریاست عالیه جامعه اسلامی از سوی فقهای عادل جامع الشرایط پرداخته‌اند.به عبارت دیگر، همان جنبه «حقانیت ولایت فقیه را بیشتر مد نظر قرار داده‌اند که معتقدان به نظریه‌های مشروعیت ولایت فقیه در آن شکی ندارند، و کمتر به جنبه «قانونیت آن عنایت داشته‌اند که محل نزاع و اختلاف است.این استدلالها جای پرداختن به مبنا و ملاک مشروعیت ولایت فقیه به اصل مشروعیت ولایت‌فقیه اهتمام ورزیده شده است.ثالثا: هر چند در دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه ما باید صرفا استدلال طرفداران نظریه ولایت مطلقه فقیه را مورد بررسی قرار دهیم، اما از آنجایی که نظریه دیگر در همین دیدگاه، یعنی نظریه «ولایت عامه فقیه نیز به اصل نصب الهی فقیه معتقد است، اشاره‌ای به دلایل مطرح شده از سوی طرفداران آن هم خواهیم داشت.بررسی استدلال عقلی امام خمینی (ره) و سه نکته درباره آنامام خمینی (ره) در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) خویش با استدلال به لزوم وجود مؤسسات اجرایی و ضرورت اجرای احکام اسلام و ماهیت و کیفیت قوانین اسلام (احکام مالی، احکام دفاع ملی و احکام احقاق حقوق و احکام جزایی) و لزوم وحدت بین امت اسلام و ضرورت قیام علما برای نجات مردم مظلوم و محروم و همچنین با استناد به سنت و رویه رسول اکرم (ص) و رویه امیر مؤمنان علی بن ابیطالب (ع) و...بر ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت تاکید کرده و می‌فرماید:«اکنون که دوران غیبت امام (ع) پیش آمده و بناست احکام حکومتی اسلام باقی بماند و استمرار پیدا کند و هرج و مرج روا نیست، تشکیل حکومت لازم می‌آید.عقل هم به ما حکم می‌کند که تشکیلات لازم است...اکنون که شخص معینی از طرف خدای تبارک و تعالی برای احراز امر حکومت در دوره غیبت تعیین نشده است تکلیف چیست؟ آیا باید اسلام را رها کنید؟ دیگر اسلام نمی‌خواهیم؟ اسلام فقط برای دویست‌سال بود؟ ...یا اینکه حکومت لازم است، و اگر خدا شخص معینی را برای حکومت در دوره غیبت تعیین نکرده است، لکن آن خاصیت‌حکومتی را که از صدر اسلام تا زمان حضرت صاحب (ع) موجود بود برای بعد از غیبت هم قرار داده است.این خاصیت که عبارت از علم به قانون و عدالت‌باشد در عده بیشماری از فقهای عصر ما موجود است.اگر با هم اجتماع کنند، می‌توانند حکومت عدل عمومی در عالم تشکیل دهند.اگر فرد لایقی که دارای این خصلت‌باشد به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایت را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» . (۲)ایشان در کتاب البیع نیز پس از بیان اینکه احکام اسلامی، اعم از قوانین اقتصادی و سیاسی و حقوقی بوده و تا روز قیامت نسخ نشده و باقی و لازم الاجراست و اجرای احکام الهی هم جز از طریق

برپایی حکومت اسلامی امکانپذیر نیست. (زیرا در غیر این صورت، جامعه مسلما به سوی هرج و مرج رفته و اختلال و بی نظمی که نزد خدا و خلق امری قبیح و ناپسند است، بر همه امور مستولی خواهد شد) کما اینکه حفظ مرزهای کشور اسلامی از هجوم بیگانگان و جلوگیری از تسلط تجاوزگران بر آن هم که عقلاـ و شرعا واجب است، جز با تشکیل حکومت اسلامی میسر نیست.اینگونه نتیجه می گیرند که:«آنچه بر شمردیم، جزو بدیهی‌ترین نیازهای مسلمانان است و از حکمت‌به دور است که خالق مدبر و حکیم، آن نیازها را بکلی نادیده گرفته، از ارائه راه حلی جهت رفع آنها غفلت کرده باشد.آری، همان دلایلی که لزوم امامت پس از نبوت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در دوران غیبت‌حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه الشریف را در بر دارد.بویژه، پس از این همه مدت که از غیبت آن بزرگوار می گذرد و شاید این دوران هزارها سال دیگر نیز العیاذ بالله ادامه یابد، علم آن نزد خداوند است.آیا می‌توان تصور کرد که آفریدگار حکیم، امت اسلامی را به حال خود رها کرده و تکلیفی برای آنان معین نکرده باشد؟ و آیا خردمندانه است که بگوییم خداوند حکیم به هرج و مرج میان مسلمین و پریشانی احوال آنان رضا داده است؟ و آیا چنین گمانی به شارع مقدس رواست که بگوییم حکمی قاطع جهت رفع نیازهای اساسی بندگان خدا تشریع نکرده است تا حجت‌بر آنان تمام شده باشد؟آری، لزوم حکومت‌به منظور بسط عدالت و تعلیم و تربیت و حفظ نظام جامعه ورفع ظلم و حراست مرزهای کشور و جلوگیری از تجاوز بیگانگان، از بدیهی‌ترین امور و واضحات عقل است، بی‌آنکه بین زمان حضور و غیبت امام و این کشور و آن کشور فرقی باشد» . (۳)و در قسمت دیگر از همان کتاب پیش گفته می‌فرماید:«در زمان غیبت، اگر چه شخص معینی برای تصدی امر حکومت قرار داده نشده است، ولی بنابر آنچه پیشتر بیان شد، ممکن نیست، خداوند در امر حکومت که نیاز حتمی جامعه اسلامی است، اهمال کرده باشد...اکنون سزاوار است‌بگوییم که چون حکومت اسلامی، حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت، ناگزیر باید دو صفت مهم را که اساس یک حکومت الهی است دارا باشد، و ممکن نیست‌یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد مگر آنکه رهبر و زمامدار آن واجد این دو صفت‌باشد، اول علم به قانون و دوم عدالت . (۴)از مجموع آنچه در اینجا از امام خمینی (ره) به عنوان دلیل عقلی ذکر شد، شاید بتوان در یک نظم منطقی و به طور خلاصه چنین گزارش نمود:۱- ضرورت حکومت اسلامی به دلایل متعدد (و از جمله اجرای احکام اسلام و جلوگیری از هرج و مرج) از بدیهی‌ترین نیازهای مسلمانان و از واضحات عقل است که از حکمت‌خالق مدبر و حکیم به دور است که در این امر اهمال کرده و از آن غافل مانده باشد.۲- قاعده عقلی، تخصیص بردار نبوده و مخصوص زمان و مکان خاصی نیست.لذا همان دلایلی که لزوم امامت را اثبات می کند، عینا لزوم حکومت در عصر غیبت را نیز شامل می‌شود.۳- طبیعت طرز حکومت اسلامی که حکومتی مبتنی بر قانون است، اقتضا می کند که زمامدار آن حتما از دو صفت علم به قانون و عدالت‌برخوردار باشد.- از مقدمات پیش گفته، می‌توان نتیجه گرفت که ولایت فقیه عادل در عصر غیبت و تصدی و سرپرستی جامعه اسلامی از سوی وی، امری کاملا مشروع است، لذا اگر به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه لازم است که از او اطاعت کنند.درباره استدلال عقلی امام خمینی (ره) باید به سه نکته مهم توجه کرد:نکته اول: هر چند امام خمینی (ره) با تعبیر «فما هو دلیل الامامهٔ بعینه دلیل علی لزوم الحکومهٔ بعد غیبهٔ ولی الامر عجل الله تعالی فرجه الشریف مهمترین پایه استدلال خویش را برای اثبات ولایت فقیه همان ادله امامت عامه می گذارند، با این حال، نباید فراموش کرد که وی در صدد اثبات مساله نصب الهی و جنبه «قانونیت ولایت فقیه نبوده بلکه بیشترین تکیه ایشان در این استدلال، اثبات ضرورت حکومت اسلامی و عدم اهمال شارع مقدس در عصر غیبت و اثبات جنبه «حقانیت ولایت فقیه در مقابل کسانی است که در مبارزه با طاغوت کوتاهی نموده و سکوت خویش را با اعتقاد به عدم لزوم حکومت دینی در دوران غیبت‌با سرپرستی فقیه عادل توجیه می کنند.شاهد بر این ادعا این است که هم در کتاب حکومت اسلامی و هم در کتاب البیع، امام خمینی (ره) بلا فاصله پس از استدلال عقلی، برخی دلایل شرعی و احادیث و اخبار ائمه

معصومین - علیهم السلام - از جمله روایت علل (۵) به نقل از فضل بن شاذان از حضرت امام رضا (ع) را یادآوری می کند که همگی بر ضرورت وجود اولی الامر و لزوم حکومت اسلامی و تعیین تکلیف امت و عدم اهمال شارع مقدس در ایجاد نظم اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج دلالت دارند.حال اگر گفته شود: چون امام خمینی (ره) دلیل را به علم کلام ارجاع داده و به دلایل امامت عامه استدلال نموده‌اند، و چون یکی از دلایل مهم امامت عامه هم همان قاعده لطف است (۶) که بر اساس آن گفته می‌شود وجود امام لطف است پس بر خداوندلازم است امام را نصب نماید) لذا باید نصب فقیه از سوی شارع مقدس را امری حتمی فرض کنیم.در پاسخ باید گفت: اولا_امام خمینی (ره) همانگونه که بیان شد، اساسا در صدد بیان نصب الهی و یا انتخاب مردمی فقیه نیست. بلکه ایشان می گویند همان طور که ضرورت امامت ثابت می‌شود، ضرورت ولایت و حکومت فقیه در عصر غیبت هم ثابت می‌شود.ثانیا دلیل امامت عامه منحصر در قاعده لطف نیست.دلیل دیگری هم هست که می گوید برای جلوگیری از اختلال نظام با توجه به تنازع و درگیری بین افراد، علاوه بر قانون الهی، وجود امام و سرپرست‌برای جامعه ضروری و لازم است.ثالثا هر چند در قاعده لطف، نصب امامان از سوی خداوند سبحان لازم است، اما می‌توان گفت‌یکی از دلایل لطف بودن امام و وجوب نصب او بر خداوند، همان عصمت امام است.مرحوم خواجه نصیر الدین طوسی در «تجرید الاعتقاد» خویش می‌فرماید: «و العصمة تقتضی النص (۷) کما اینکه مرحوم علامه حلی در شرح این عبارت می‌فرماید: «از آنجایی که عصمت، یک امر مخفی است که جز خداوند تعالی هیچکس بر آن واقف نیست لذا واجب است که امام از سوی خداوند تعالی که عالم به این شرط است نصب گردد» . (۸)و در جای دیگر دلیل لطف بودن وجود امام را برای حفظ شرایع و حراست آن از زیادت و نقصان می‌داند. (۹)به عبارت دیگر بر اساس قاعده لطف، ضرورت نصب امام به خاطر حیثیت امام از جنبه حکومت نیست، بلکه به خاطر حیثیت عصمت ایشان است که بتواند احکام الهی راحفظ و حراست نماید.زیرا تنها معصوم است که می‌تواند حافظ احکام باشد و از عهده غیر معصوم خارج است.بنابر این، یا باید گفت قاعده لطف برای نصب فقیه عادل دلالتی ندارد، و یا باید به عصمت ولی فقیه معتقد گردیم.و چون برای ولی فقیه، عصمت را شرط نمی‌دانیم، پس باید از شمول قاعده لطف در جهت نصب الهی فقیه، صرفنظر نماییم.همان‌گونه که به نظر می‌رسد، نظر حضرت امام خمینی (ره) در دلیل عقلی ارائه شده از جانب ایشان اساسا غیر قاعده لطف باشد.نکته دوم: اگر گفته شود: لازمه سخن و مفهوم کلام امام خمینی (ره) مبنی بر اینکه «اگر فردی لایق (فقیهی عادل و واجد شرایط) به پا خاست و تشکیل حکومت داد، همان ولایتی را که حضرت رسول اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت دارا می‌باشد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کنند» این است که فقیه واجد شرایط از جانب شارع بالفعل منصوب باشد والا با چه حقی این فقیه می‌تواند حکومت تشکیل دهد؟در پاسخ باید گفت: اولا_ بر خلاف نظریه ولایت انتخابی فقیه که اساسا هر گونه نصبی را در مرحله ثبوت قابل خدشه می‌داند، نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه، بخشی از مشروعیت ولایت فقیه را نصب الهی می‌داند و از این جهت‌شکی بخود راه نمی‌دهد.ثانیا گرچه لازمه سخن امام خمینی (ره) این است که فقیه عادل چون مشروعیت الهی دارد می‌تواند حکومت تشکیل دهد و صاحب همان ولایتی گردد که پیامبر اکرم (ص) در امر اداره جامعه داشت، اما هرگز این برداشت صحیح در تضاد و منافات با این نکته نیست که چنین فقیهی حتما از رضایت و مشروعیت مردمی قبل از نصب الهی برخوردار بوده است.زیرا زمانی یک فقیه عادل موفق به تشکیل حکومت صالح اسلامی می گردد که اکثریت مردم او را همراهی کرده باشند.مگر اینکه مشروعیت اصل قیام و تهیه مقدمات برای تشکیل حکومت صرفا مدنظر باشد که در چنین حالتی اساسا از موضوع بحث‌خارج است.زیرا هر فرد مسلمانی مکلف به امر به معروف و نهی از منکر و مبارزه با طاغوت و ایجاد تمهیدات تشکیل حکومت اسلامی است، و شکی نیست که فقیه عادل نسبت‌به دیگران اولی برای عمل به چنین وظیفه و تکلیفی است.بدیهی است‌بر اساس روایات اسلامی هر گونه فداکاری در این مسیر و لو تا مرز شهادت، صد در صد مشروع است.ناگفته پیداست قید «صالح اسلامی برای حکومت، جهت پرهیز از حکومتهای «تغلبیه است.ممکن است عده‌ای معتقد باشند که فقیه عادل باید به هر وسیله‌ای که شده است‌حکومت تشکیل دهد و

لو آنکه بـا تغلب و زور باشـد و اکثریت مردم هم او را همراهی نکرده باشـند، امـا در مکتب امـامت تـا کنون هیـچ فقیه و صـاحبنظر شیعی، در غیر اسـلامی بودن حکومت «تغلبیه شـک و شـبهه‌ای نداشـته است.ثالثـا سـیره عملی حضـرت امام خمینی (ره) در تشـکیل حکـومت، بهـترین دلیـل برای اثبـات ایـن نکته است که تـا رضـایت و نظر و آرای اکـثریت مردم در کـار نباشـد، هیـچ حکومـتی از قـانونیت‌برخوردار نخواهـد بود.زیرا ایشان علی رغم قیام از سالهای قبل از دهه چهل، عملا موفق به تشـکیل حکومت تا قبل از بهمن ۱۳۵۷ نشدنـد، و زمـانی هم که حکـومت و دولت تشـکیل دادنـد، نه تنهـا آرای اکـثریت قـاطع قریب به اتفـاق ملت ایران را بـا خود داشت.سـهل است که دهها میلیـون قلب اقشـار مختلـف مردم به عشق ایشـان می‌تپیـد.امـام خمینی در بـدو ورود به ایران و در اولین سخنرانی خویش در بهشت زهرا علت اصـلی غیر قانونی بودن رژیم سـتمشاهی پهلوی را شـکل گرفتن نهادهای حکومتی آن بـدون رضـایت مردم اعلاـم نمـوده و در ایـن زمینـه می‌فرماینـد:«مجلس مؤسـسان را بـا زور سـرنیزه تاسـیس کردنـد ملت هیـچ دخـالتی نـداشت...پس این سـلطنت از اول یک امر باطلی بود، بلکه اصل رژیم سـلطنتی از اول خلاف قانون و خلاف قواعـد عقلی و خلاف حقوق بشـر است...هر کسـی سرنوشـتش با خودش است، مگر پدرهای ما ولی ما هستند؟ ...مجلسی که بدون اطلاع و رضایت مردم است این مجلس، غیر قـانونی است.دولتی که از همچو مجلسـی و همچو سـلطانی انشـا بشود، این دولت غیر قـانونی است . (۱۰)کما اینکه ایشـان علت تو دهنی زدن به دولت طـاغوت و تشـکیل دولت اسـلامی از جـانب خود را رای و رضـایت مردم می‌داننـد.ایشـان دولـت اسـلامی را متکی بـه آرای ملـت (مشـروعیت مردمی) و متکی بـه حکـم خـدا (مشـروعیت الهی) دانسـته و در این زمینه‌می‌فرمایند:«من تو دهن این دولت می‌زنم، من دولت تعیین می‌کنم، من به پشتیبانی این ملت دولت تعیین می‌کنم، من به واسطه اینکه ملت مرا قبول دارد...دولتی که ما می‌گوییم دولتی است که متکی به آرای ملت است، متکی به حکم خداست . (۱۱)ایشان در اولین فرمـان حکومتی و یـا همان حکم اولین نخست وزیری که برای تشـکیل اولین دولت‌حتی قبل از تنظیم قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران صـادر فرموده‌انـد تعبیر حق شـرعی و تعبیر حق قـانونی ناشـی از آرای ملـت را بـا هـم بیـان نمـوده و بر هر دو جنبه مشـروعیت‌خویش یعنی «مشـروعیت الهی و «مشـروعیت مردمی تکیه می‌کننـد و می‌فرماینـد:«جنـاب آقـای مهنـدس بازرگان - بنا به پیشـنهاد شورای انقلاب، بر حسب حق شـرعی و حق قانونی ناشی از آرای اکثریت قاطع قریب به اتفاق ملت ایران که طی اجتماعات عظیم و تظاهرات وسیع و متعدد در سراسر ایران نسبت‌به رهبری جنبش ابراز شده است..» . (۱۲)بنابر این شکی نیست که سیره عملی امـام خمینی (ره) بر هر دو جنبـه «مشـروعیت الهی و «مشـروعیت مردمی تاکیـد دارد.نکته سـوم: چنـانچه در عصـر غیبت‌برای حـاکم اسـلامی، انتصاب شارع مقدس را تنها معیار مشـروعیت دانسـته و در جنبه «قانونیت مشـروعیت ولایت فقیه، صـرفا مشروعیت الهی را کـافی بـدانیم و برای مشـروعیت مردمی تـاثیری قائـل نباشـیم، آنگـاه در تعیین فقیه منصوب شارع با محـذورات و اشـکالات فراوانی مواجه خواهیم شـد.در اینجـا نمونه‌ای از این اشـکالات را یادآوری می‌کنیم.۱- اگر گفتیم همه فقیهـان عادل واجـد شـرایط چون از جانب شارع مقـدس نصب شده‌انـد، می‌تواننـد دولت تشـکیل دهند ولو آنکه مردم رضایت نداشـته و در امر حکومت‌به آنان اقبال و مراجعه نکرده باشند، آنگاه این سؤال غیر عقلانی نخواهد بود که در صورت عدم قیام و اقدام هیچ فقیه واجد شرایطی، تکلیف امت چیست؟ کمـا اینکه درتاریـخ طولانی دوره فقهای متاخر، ما دچار چنین وضـعیتی بوده‌ایم.مگر نه این است که غیر فقیه با وجود فقیه واجـد شـرایط حق حکومت نـدارد؟ مگر نه این است که لزوم حکومت از واضـحات عقل و از بدیهی‌ترین نیازهای جامعه است؟لذا نـتیجه طبیعی چنین وضـعیتی این است که یـا اساسا معتقـد به عـدم تشـکیل حکومت گردیم و یـا حکومت غیر فقیه را بایـد مشـروع بـدانیم.البته فرض بر این است که فقهای عادل واجـد شـرایطی وجود دارند و باز می‌توان فرض کرد سـکوت و عدم قیام آنان هم به خاطر عافیت‌طلبی و شانه از زیر بار مسـئولیت‌خالی کردن نیست تا معتقد به سقوط شرط عدالت در وجودشان گردیم، بلکه برعکس به واسـطه ورع زیاد، هر یک منتظر اقدام دیگر است.در چنین حالتی تکلیف چیست؟ یا باید بگرییم هر کدام از آنان که مردم به وی مراجعه کردند تشـکیل حکومت‌بر او واجب عینی بوده و او ولایت‌بالفعل خواهد داشت که در این صورت عنصـر مشـروعیت مردمی

وارد بحث‌شده و مفهوم آن این است که نصب الهی به تنهایی کارایی نخواهد داشت، و یا آنکه امت را بر خلاف نظر شارع بدون تکلیف رها سازیم، و یا آنکه بالاخره به حکومت هر فرد غیر صالحی تن در داده و آن را مشروع بدانیم.ظاهر امر این است که جز دخالت دادن به نقش مشروعیت مردمی در تعیین ولی فقیه چاره دیگری نداشته باشیم.۲- هر چند اسبقیت در اقدام فقها نسبت‌به تشکیل حکومت، ممکن است معیاری برای تعیین ولی فقیه باشد، اما اگر فرض شود چند فقیه همزمان برای تشکیل حکومت قیام کردند و هیچ کدام هم (به هر دلیلی) حاضر نشدند دیگری را اصلح بدانند و اتفاقا هر کدام هم بخشی از امکانات کشور را به خود اختصاص داده‌اند، در اینجا تکلیف چیست؟اگر معتقد باشیم همه این فقها از جانب شارع بالفعل منصوب هستند و باید مردم موظف گردند که از همه آنان تبعیت نمایند.و در تشخیص اعلمیت و صفات فقیه برتر هم اختلاف وجود دارد در چنین حالتی باید چه کرد؟ آیا در این صورت هرج و مرج لازم نمی‌آید؟هیچیک از این فقها به قاعده «القرعه لکل امر مشکل هم تسلیم نمی‌شوند (۱۳) تا ما با امثال این راه حلها، آن هم در مساله حساسی همچون حکومت، بخواهیم خودمان را از قید مشروعیت مردمی رها سازیم، پس تکلیف چیست؟ در اینجا نیز ظاهر امر این است که چاره‌ای جز رجوع به رای و نظر اکثریت مردم وجود نداشته باشد.و این همان دخالت دادن عنصر مشروعیت مردمی در کنار مشروعیت الهی ولی فقیه است.۳- اگر در حکومت اسلامی ولی فقیه از دار دنیا برود و چندین فقیه واجد شرایط هم وجود داشته باشند که هیچ کدام غیر از خود، دیگری را اصلح ندانند.و هر کدام هم خود را موظف و مکلف برای تصدی امر ولایت و قیام برای به دست گرفتن زمام امور بدانند. آیا در صورتی که با انتخاب مستقیم، و یا غیر مستقیم از طریق خبرگان منتخب ملت، رای و نظر مردم را شرط ندانیم در چنین حالتی هرج و مرج نخواهد شد؟۴- یکی از نظریه‌هایی که ممکن است‌به عنوان راه حل برای تعیین ولی فقیه از بین فقهای واجد شرایط مطرح گردد این است که تمامی فقهای دارای ولایت‌بالفعل در یکجا جمع شوند و بگویند ما از حق خود می‌گذریم و یک نفر را به عنوان ولی فقیه تعیین نموده و به رسمیت می‌شناسیم.در چنین فرضی نیز باید گفت: اولا- امکان جمع همه فقهای صاحب ولایت فعلی و اتفاق نظر همه آنان بر یکی از فقها امری است‌بسیار مشکل.لذا باید گفت جمعی از آنان اگر چنین اتفاق نظری پیدا کردند مشکل حل می‌شود.ثانیا باز هم مشکل حل نمی‌شود.زیرا ممکن است جمع دیگری از فقها، همزمان، فقیه واجد شرایط دیگری را برای ولایت امر امت تعیین کنند.در اینجا نیز ناچار خواهیم شد که بگوییم هر کدام از این دو گروه (و یا چند گروه) که منتخب مردم بودند حق تعیین ولی فقیه دارند به عبارت دیگر برای جلوگیری از هرج و مرج بالاخره باید به مردم رجوع شود.به هر حال با توجه به آنچه که گفته شد، استدلال عقلی حضرت امام خمینی (ره) رابا نادیده گرفتن تاثیر «مشروعیت مردمی نمی‌توان برای اثبات جنبه قانونیت «مشروعیت الهی ولایت فقیه، تمام دانست، هر چند که برای اثبات جنبه «حقانیت مشروعیت الهی ولایت فقیه، از قویترین استدلالهاست.بررسی یکی دیگر از دلایل عقلی و دو نکته در باره آنآیت الله العظمی بروجردی شاید اولین کسی است که به طور منظم و منطقی بر اثبات ولایت فقیه استدلال عقلی کرده و در بین کلمات خویش صراحتا از نصب فقیه برای سرپرستی جامعه اسلامی سخن گفته است.ایشان، اثبات ولایت فقیه و بیان ضوابط کلی و شئون و حدود ولایت وی را متوقف بر بیان اموری می‌داند که ما در اینجا به طور خلاصه بیان می‌کنیم:«اولا: در جامعه اموری وجود دارد که مربوط به فرد خاصی نیست‌بلکه از امور عمومی اجتماعی است که حفظ نظام جامعه بدان وابسته است، نظیر قضاوت، سرپیتی اموال غایب و ناتوان و مجهول المالك، و حفظ نظام داخلی جامعه و پاسداری از مرزها و دستور جهاد و دفاع هنگام هجوم دشمنان و مشابه آنکه با سیاست مدن مرتبط است.این امور از مواردی نیست که هر شخصی مستقلا بتواند عهده‌دار آن گردد، بلکه از وظایف سرپرست جامعه و آن کسی است که زمام امور اجتماعی مردم به دست اوست.ثانیا: برای کسی که قوانین اسلام و ضوابط آن را بررسی کند، تردیدی باقی نمی‌ماند که اسلام دین سیاسی، اجتماعی است و احکام آن به اعمال عبادی شرعی محض که هدف آن، تکامل فرد و تامین سعادت اخروی است منحصر نیست، بلکه اکثر احکام آن مربوط به امور سیاسی و تنظیم اجتماع و تامین سعادت دنیای مردم است.مانند احکام معاملات و سیاسات و جزاییات از قبیل

حدود و قصاص و دیات و احکام قضایی، و مالیاتهایی نظیر خمس و زکات که حفظ دولت اسلام متوقف بر آن است.به همین خاطر علمای خاصه و عامه اتفاق نظر دارند که در محیط اسلام وجود سیاستمدار و رهبری که امور مسلمانان را اداره کند ضروری ست‌بلکه از ضروریات اسلام است.هر چند در خصوصیات و شرایط او و چگونگی تعیین او از سوی رسول الله (ص) یا باانتخاب عمومی، اختلاف نظر دارند.ثالثا: بی تردید سیاست‌بلاد و تامین جهات اجتماعی در دین اسلام جدای از جهات روحانی و شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمانان نیست، بلکه از همان صدر اسلام سیاست‌با دیانت در هم آمیخته و سیاست از شئون دیانت محسوب می‌شده است.رسول الله (ص) شخصا به تدبیر امور مسلمانان می‌پرداخت و امور آنان را سیاستگزاری می‌کرد و مسلمانان برای حل و فصل خصومتهای خویش به وی مراجعه می‌کردند.پس از آن حضرت نیز سیره خلفای راشدین و غیر راشدین و امیر المؤمنین (ع) به همین منوال بود.آن حضرت پس از تصدی ظاهری خلافت، امور مسلمانان را تدبیر می‌کرد و برای ولایات، قاضی و حاکم منصوب می‌فرمود.رابعا: با توجه به خلاصه‌ای از آنچه گفته شد، یعنی:۱- جامعه دارای نیازمندیهای اجتماعی است که رفع آن از وظایف سیاستمدار و رهبر جامعه است.۲- شریعت مقدس اسلام، اینگونه امور را مهمل نگذاشته است‌بلکه نسبت‌به آن نهایت اهتمام را به خرج داده است.برای آن احکام بسیاری را تشریع کرده و اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است.۳- اینکه رهبر و سیاستگزار مسلمانان در ابتدای امر، کسی غیر از پیامبر اکرم (ص) و پس از وی جانشینان وی نبوده‌اند.باید گفت: چون امور و حوایج اجتماعی از مسائلی است که عموم مردم در طول مدت عمر خویش با آن دست‌به گریبان هستند و شیعیان در عصر ائمه (ع) نمی‌توانسته‌اند در همه احوال و هر زمان که بخواهند به ائمه (ع) دسترسی داشته باشند.به همین هت‌به طور قطع برای ما چنین نتیجه‌ای حاصل می‌گردد که امثال زراره و محمد بن مسلم و دیگر اصحاب ائمه (ع) از ائمه معصومین درباره شخصی که به هنگام عدم امکان دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده‌اند.و باز قطع داریم که ائمه (ع) نیز اینگونه امور عامهٔ البلوی را که شارع راضی به مهمل ماندن آن نیست، مهمل نگذاشته و برای حل و فصل این امور کسی را که شیعیان به هنگام عدم دسترسی به آنان به وی مراجعه کنند، مشخص فرموده اند.بویژه اینکه عدم دسترسی اغلب شیعیان به آنان در آن‌زمان، و همه شیعیان در عصر غیبت را که خود از آمدن آن خبر می‌داده‌اند به خوبی می‌دانسته‌اند.در هر صورت ما قطع داریم که صحابه ائمه (ع) درباره کسی که شیعیان به وی مراجعه کنند، پرسش نموده‌اند و ائمه - علیهم السلام - نیز به آنان پاسخ داده و اشخاصی را برای شیعه در صورت عدم تمکن از دسترسی به آنان مشخص فرموده‌اند.منتهای امر، این احادیث و پرسش و پاسخها در جوامع حدیثی که به دست ما رسیده ساقط شده و چیزی جز همین روایت عمر بن حنظله و ابی خدیجه، به دست ما نرسیده است.پس امر دایر است‌بین اینکه نصب صورت نگرفته باشد و یا اینکه فقیه عادل به این مقام منصوب شده باشد، و آنگاه که با مطالب گذشته بطلان نظر اول ثابت گردید، نظر دوم (نصب فقیه) ثابت و قطعی می‌گردد و مقبوله عمر ابن حنظله نیز از شواهد آن است.و اگر خواسته باشی، می‌توانی مطلب را در قالب یک قیاس منطقی به شکل زیر در ذهن خود مرتب کنی:یا ائمه (ع) برای این امور مورد نیاز همگان، کسی را مشخص ننموده و آن را مهمل گذاشته‌اند، و یا اینکه فقیه را بدین مقام منصوب فرموده‌اند، لکن اول باطل است، پس شق دوم ثابت می‌گردد.این یک قیاس استثنایی است که از یک قضیه منفصله حقیقیه و یک قضیه حملیه تشکیل شده که رفع قضیه مقدم (بطلان قضیه اول) صحت تالی (قضیه دوم) را نتیجه می‌بخشد، و این همان چیزی است که مورد نظر و مطلوب ماست . (۱۴)خلاصه آنچه آیت الله بروجردی در این دلیل عقلی استدلال فرموده‌اند این است که: اولا: در مسائل اجتماعی اموری است که وظیفه زمامدار اجتماع است.این امور نمی‌تواند مختل گذاشته شود.ثانیا: قوانین اسلام اعم از اعمال عبادی شرعی محض است و شامل مسائل اجتماعی و سیاسی می‌شود که اسلام اجرای آن را به رهبر مسلمانان واگذار کرده است.ثالثا: در عمل پیامبر اکرم (ص) و جانشینان وی رهبری و سیاستمداری مسلمانان را بر عهده داشته‌اند.رابعا: با توجه به مقدمات قبلی باید قطع داشته باشیم که شیعیان در مورد مسائل مبتلابه و مساله زمامداری در عصر غیبت از ائمه اطهار (ع) سؤال کرده و همچنین باید قطع داشته باشیم که ائمه (ع) نیز پاسخ

گفته‌اند و چون نمی‌توان تصور کرد ائمه (ع) کسی را مشخص نفرموده باشند پس باید یقین کرد که حتما فقیه را برای این مقام منصوب فرموده‌اند.در بررسی استدلال عقلی آیت الله بروجردی باید به دو نکته مهم توجه کرد:نکته اول: هر چند استدلال عقلی آیت الله بروجردی در اثبات لزوم وجود حکومت اسلامی و «حقانیت مشروعیت الهی فقیه واجد شرایط برای زمامداری مسلمانان در عصر غیبت، کامل و تمام به نظر می‌رسد، اما در اثبات اینکه حتما فقهای جامع الشرایط از جانب ائمه (ع) بالفعل برای ولایت منصوب شده‌اند و حتما از جنبه «قانونیت هم دارای مشروعیت الهی هستند، به نظر می‌رسد که کامل و تمام نباشد.زیرا در مقدمه چهارم، آیت الله بروجردی در مورد اموری به قطعیت رسیده‌اند که جای سؤال و ابهام زیادی دارد.به این خاطر که:اولا: در اینکه سؤال و جوابی در مورد زمامداران عصر غیبت، بین راویان و اصحاب ائمه اطهار (ع) با آن بزرگواران - صلوات الله علیهم اجمعین - حتما و قطعا رد و بدل شده است، صرفا یک احتمال است که ممکن است‌برای هر کسی منجر به قطع و یقین نگردد.ثانیا: در اینکه احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی ما وجود داشته است و به هر دلیل (کتاب سوزی از سوی حکومتها و یا آمدن باران و وقوع سیل و زلزله و طوفان و خورده شدن از سوی موریانه! و...) حتما و قطعا ساقط شده و از بین رفته است، باز صرفا یک احتمال است که نه تنها برای هر کس قطع آور نیست‌بلکه چون در کتب فقهای اقدم و کتب اربعه (که جامع اصول اربعمائهٔ هست) و آثار فتوایی برجستگان فقهی امثال مرحوم شیخ صدوق به این نکته تصریح نشده است، و هیچکس از آنان به غیر از آنچه که امروزه در دست ماست وجود آثار دیگر را در این زمینه احتمال نداده است، می‌توان احتمال از بین رفتن احادیث مربوط به ولایت فقیه در جوامع روایی را رد کرد.ثالثا: بر فرض که قبول کنیم حتما چنین پرسش و پاسخی صورت گرفته است، و باز قبول کنیم که اینگونه احادیث از بین رفته است، چه دلیلی داریم که با قاطعیت‌بگوییم پاسخ ائمه اطهار (ع) در برابر پرسش شیعیان غیر از ارجاع آنان به فقهای جامع الشرایط، حتما و قطعا نصب فقها به ولایت‌بالفعل بوده است؟ شاید کسی احتمال دهد که آن بزرگواران مردم را به انتخاب فقها راهنمایی کرده باشند، شاید به گونه دیگری غیر از نصب و انتخاب پاسخ داده‌اند.لذا دلیل قاطعی نداریم که حتما پاسخ به نصب فقیه داده‌اند.در مجموع باید گفت در یک استدلال عقلی به مصداق «اذا جاء الاحتمال بطل استدلال با وجود احتمالات مختلف پایه آن دلیل عقلی سست می‌شود.نکته دوم: اگر گفته شود: ارتکاز ذهنی شیعه در مسائل عامه امامت فقط انتصاب الهی بوده است و مساله انتخاب در عصر ائمه اطهار (ع) اساسا مطرح نبوده است.به همین خاطر به غیر از مساله نصب نباید احتمال دیگری را مطرح کرد.در پاسخ باید گفت: اولا هر چند درست است ارتکاز ذهنی شیعه در مورد مساله امامت، جز نصب امری دیگری نبوده است، اما نباید فراموش کرد که چنین ارتکازی را باید در مورد امامت امام معصوم (ع) منصرف دانست، و نمی‌توان آن را در مورد فقهای غیر معصوم در عصر غیبت، تعمیم داد.شاید به خاطر همین عنصر عصمت‌بوده است که مساله نصب در طول تاریخ ائمه اطهار (ع) در ذهن شیعیان جا باز کرده بوده است.ثانیا: اگر هم بر امر ارتکاز ذهنی شیعه در مورد نصب بدون تفاوت در مورد امامت امام معصوم و غیر معصوم اصرار داشته باشیم، چه دلیلی وجود دارد که معتقد گردیم حتما نصب الهی فقیه برای زمامداری در عصر غیبت‌بدون کسب مشروعیت مردمی و قبل از مراجعه امت، صورت گرفته است؟ یعنی می‌توان احتمال داد که مساله مشروعیت الهی و انتصاب یک فقیه عادل برای سرپرستی امور مردم پس از رضایت آنان نسبت‌به آن فقیه صورت گرفته است.ثالثا: در همان روایت مقبوله عمر بن حنظله که آیت الله بروجردی به عنوان مؤید دلیل عقلی خود ذکر کرده است، حضرت امام صادق (ع) صراحتا جمله «قد جعلته علیکم حاکما» را پس از آنکه توصیه می‌فرمایند «مردم نظر کنند به آن کسانی که صاحبنظر در حلال و حرام و شناخت احکام هستند و به چنین افرادی راضی شوند» بیان فرموده‌اندکه البته در جای خود از آن بحث‌خواهیم کرد.بنابر این می‌توان مدعی شد که فقهای جامع الشرایط با نصب ائمه اطهار (ع) در جنبه «قانونیت ولایت‌خویش هم دارای مشروعیت الهی هستند اما پس از آنکه مورد رضایت امت واقع شده و مشروعیت مردمی هم کسب کرده باشند.پی‌نوشت‌ها:۱- البته اینکه گفته می‌شود «دلایل عقلی نوعی مسامحه در تعبیر است.زیرا بسیاری از دلایل مطرح شده از سوی بزرگان فقها در باب ولایت فقیه، دلایل عقلی محض

نیست‌بلکه تلفیقی از عقل و نقل است.مثلاـ در بعضی از موارد صغری قیاس، عقلی و کبرای آن نقلی است و بالعکس.برای اطلاع بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، انتشارات الزهرا، ص ۱۴۵.۲- رجوع شود به: امام خمینی، ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، بهار ۱۳۷۳، ص ۳۹- ۴۰.۳- رجوع شود به: امام خمینی، کتاب البیع، مؤسسه اسماعیلیان، ج ۲، ص ۴۶۱- ۴۶۲.۴- رجوع شود به منبع پیشین ص ۴۶۴.۵- رجوع شود به: الشیخ الصدوق، ابی جعفر محمد بن علی، علل الشرایع و الاحکام، ج ۱، باب ۱۸۲، حدیث ۹، ص ۲۵۱.۶- آیت الله جوادی آملی در دلیل عقلی محض خویش جهت انتصابی بودن فقیه عادل به همین قاعده لطف، استدلال کرده و می گوید: «ولایت فقیه به عنوان تداوم امامت امامان معصوم (ع) می‌باشد یعنی هم آفرینش و ایجاد تکوینی فقیهان واجد شرایط در عصر غیبت‌به مقتضای حکمت الهی بر مبنای حکیمان و یا قاعده لطف متکلمان واجب است، منتها به نحو «وجوب عن الله نه «وجوب علی الله ، و هم دستور و نصب تشریعی آنان برابر همین تعبیرهای یاد شده لازم می‌باشد و ممکن نیست‌خللی در اصل آن تکوین و یا این تشریع راه یابد.» برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: جوادی آملی، عبد الله، پیرامون وحی و رهبری، ص ۱۶۳.۷- رجوع شود به: علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، ۱۹۷۹ م، ص ۳۹۲.۸- همان منبع پیشین.۹- همان منبع پیشین، ص ۳۸۹.۱۰- امام خمینی، صحیفه نور، ج ۴، ص ۲۸۲.۱۱- همان منبع پیشین، ص ۲۸۵.۱۲- همان منبع پیشین، ج ۵، ص ۲۷.۱۳- آیت الله مکارم شیرازی که از طرفداران انتصاب الهی فقیه است می گوید: در صورتی که فرض شود آن هم به صورت بسیار نادر، افراد واجد شرایط از جمیع جهات مساوی هستند و هیچیک از آنان از دیگری برتری ندارد و اهل خبره نیز در این مساله متحیر گشته‌اند، مانعی برای رجوع به امر قرعه وجود ندارد.برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: مکارم شیرازی، ناصر، انوار الفقاهه (کتاب البیع)، مدرسه الامام امیر المؤمنین، قم، ۱۴۱۱ ه.ق.، ص ۵۹۸.۱۴- رجوع شود به: منتظری، حسینعلی، البدر الزاهر فی صلوهٔ الجمعه و المسافر (تقریر لما افاده آیت الله العظمی حاج آقا حسین بروجردی طباطبائی)، ص ۵۲- ۵۷.

http://www.hawzah.net/Hawzah/Articles/Articles.aspx?LanguageID=۱&id=۴۵۶۴*

ولایت شرعیه مطلقه فقیه

از دیدگاه آیه الله نجابت شیرازی سعید رحیمیان

فقیه وارسته, مفسر قرآن و عارف بزرگوار مرحوم آیه الله حاج شیخ حسنعلی نجابت شیرازی۱ از زمرهء عالمان و فقیهان ژرف اندیش است که در زمینهءولایت فقیه, اهمیت, ابعاد, حدود و شروط آن اندیشیده و در این زمینه کتابی وجیز و اندک حجم اما پرفایده نوشته اند. انگیزهء این جزوه – که نخستین بار در سال ۱۳۵۸ و پس از پیروزی انقلاب منتشر شد – پاسخ گویی به جریان های مخالف ولایت فقیه بود اما در ضمن حاوی نکاتی مهم و روشن گر دربارهءولایت مطلقهء فقیه است. در این جا به رئوس نظریهء ایشان در این مورد اشاره ای می کنیم.اهمیت ولایت فقیهمرحوم آیه الله نجابت, انگیزهء نگارش این کتاب را نقدنظر برخی روحانیون که می خواهندولایت فقیه متعهد مسئول را محدود کنند, ذکر نموده و سپس در باب اهمیت ولایت فقیه چنین آورده اند:اما ولایت فقیه از اهم مسائل اسلامی وانفع مسائل سیاسی – اسلامی است, زیرا در عصر غیبت کبرا صحت عبادات و معاملات و قضاوات امت اسلامی بستگی کامل به ولایت فقیه دارد و خاتم انبیا(ص) و ائمهء معصومین(ع) این بستگی را به اذن خداوند برقرار فرمودند.۲ولایت فقیه مسئله ای کلامی – فقهیایشان سپس این احتمال را ابداع می نمایند که:ممکن است ولایت فقیه اصلا از مسائل فقهی نباشد بلکه از مسائل علم کلام باشد ـ اگر تولیت راجع به عقیده باشد – والا مسئله فقهی است, زیرا تولیت فعل شخص فقیه می باشد.بدین ترتیب در ولایت فقیه دوبعد و جنبه از یکدیگر قابل تفکیک است:۱ـ بعدکلامی – اعتقادی ۲ـ بعد فقهی – علمی . اصل عقیده به ولایت فقیه نظیر مسئلهء امامت قابل استدلال عقلی است, چراکه نصب عام فقها نیز از مصادیق فعل لطفی خداوند

است, لـذا می توان آن را در زمرهء مسائـل علم کلاـم دانست اما از آن جا که ولایت فقیه بر شـخص فقیه, واجبی از واجبات کفایی بوده و بر امت نیز اطاعت از او واجب شرعی است و از طرفی این ولایت, احکام و وظایف و حقوقی متقابل را بین فقیه و امت برقرار می کنـد, مسئله ای فقهی قلمـداد می شود.ادلهء ولایت فقیه و اطلاق آنمرحوم آیه الله نجابت در این بخش برای اثبات اصل ولایت فقیه و بسط ید او و نیز اطلاق این ولایت, به ده دلیل نقلی(شش‌آیه و چهار حدیث) استنادنموده اند که آن ها را خلاصه وار به ترتیب طرح ادله در کتاب, ذکر می کنیم:۱ـآیهء اعتصام:((واعتصموا بحبل الله جمیعا ولاتفرقوا واذکرو نعمه الله علیکم.))ضمن تفسیر آیه و تحقیق در دو مفهوم اعتصام وحبل الله و تسری اولی در جمیع امور حتی سیاست و حکومت و سازش یا مقاومت با دشمن و برآورد آثـار مختلف وی(حبـل الله) ازجمله, نفی طـاغوت و اعلای کلمه الله با تشـکیل حکومت چنین آورده شـده:ریسـمان در عصـر غیبت کبری, فقیه متعهد و مسئول است و عصـمت در طرف حبل لازم نیست۳ چراکه ائمهء معصومین(ع) نیز نایبانی داشـته اند که معصوم نبوده انـد.سپس ادله و شواهـدی دربـارهء تطبیق حبـل الله بر فقیه ذکرمی شود ازجمله این که: در کلمـات ائمهء طاهرین(ع) بر فقیه, تطبیق خلیفهء رسول الله(ص) وحجتی وامین الله وقری ظـاهره ومحی الـدین و داعی الی الله وحفاظالـدین شـده و این از بـاب دلالـت التزامی ملازم با حبل الله بودن ایشان اسـت۴ و اما دلالت آیه براطلاق ولایت فقیه را مسـتند به اطلاق هیئت اعتصموا ولاتفرقوا نموده اند.۲ـآیهء اطاعت اولوالامر:((اطیعواالله واطیعواالرسول واولی الامر منکم.))۵در شرح و تفسیر این آیه به نکته ای مهم درباب مناصب رسول الله(ص) و ائمه(ع) اشاره نموده انـد که می توان سـخنان ایشان را بدین سان جمع بندی نمود: در نبی اکرم و ائمه(ع) دوجهت ولایت موجود است که موجب اطاعت ایشان می گردد:۶ ۱ـ ولایت تکوینی که ناشی از جهت وحی و الهام و علم حضرات به افعال و اسما و اوصاف ربوبی و نیز احاطه و تصرف تکوینی ایشان بر عالم به اذن الهی است ۲ـ ولایت تشریعی که ازطریق نصب از جانب خداوند به ایشان واگذار شده است۷.حال این ولایت تشریعی, خود دوجنبه دارد: ۱ـ حکومت وحیانی(مبتنی بر وحی) و تبلیغ احکام و امر و نهی و در مـواردی قضـاوت بـه امر خداونـد و مسـتند بـه وحی الهی ۲ـ حکـومت عرفی که لاـزمهء اجرای احکـام و فصـل خصومات است.۸اطلاـق آیه مـورد بحث, هردو جنبهء حکـومت وحیـانی و حکـومت ظـاهری عرفی را دربرمی گیرد و تکرار اطیعوا نشـان امری غیر از شـان تبلیغی و وحیـانی و غیر از حکـومت وحیـانی پیـامبراکرم(ص) است و عـدم تکرار آن برای سومین بـار برای اولوالـامر نشـان آن است که غیر از طریق وحی, حکومتی تشـریعی و ظاهری و عرفی نیز برای نبی اکرم و ائمهءاطهار(مبتنی بر سـنت نبوی) و برای نایبان خاص یا عام ایشان(اولوالامر) برقرار شـده است.۹ولایت تکوینی, با تهذیب و علم و عمل و طی طریق و سـلوک راه الهی قابل تحصـیل است و جعلی و قراردادی نیست اما این حکومت عرفی با جعلی مسـتقل(سوای اصـطفا و برگزیدن به نبوت یا امامت) توام است و شاهد این مطلب نیز حدیث غدیر است. توضیـح آن که: ولایت تکوینی در آن زمان حتی توسط بسیاری صحابه ـ تـا چه رسـد به عـوام مردم ـ تعقـل نمی شـد و ظهـور فرمـایش پیـامبر(ص) در غـدیر نیز اعطـای حکـومت تشـریعی و بیـان اولویت امیرمومنـان نسبت به امور مردم از خود ایشان ـ به سان نبی اکرم(ص) ـ می باشـد و اعطای این حکومت عرفی و تشـریعی به معصوم نیز به جهت افضـلیت معصوم از دیگران بوده ۱۰ نه به جهت عصـمت ایشان وگرنه(اگر ملاک حکومت, عصمت می بود) ائمه خود, امور را به نایبان خاص یا عام تفویض نمی فرمودند چنان که موید این معنا, نصب بسـیاری افراد برای امارت یا قضاوت و توسط نبی اکرم(ص) و امیرموءمنان(ع) است.۱۱۳ـ مقبولهء عمر بن حنظله: در این مقبوله, راوی احـادیث اهل بیت(ع) و صاحب نظر در احکام حلاـل وحرام به عنوان حـاکم بر مردم نصب شـده است و اطلاـق ولاـیت فقیه نیز در این حـدیث از عبـارت لم یقبل منه استفاده می شود.۱۲ ایشـان احتمـال اختصـاص مفـاد مقبـوله به قضـاوت و حکم بین متنـازعین را در غـایت ضـعف تلقی نمـوده و مورد بحث را مخصـص ندانسته اند۱۳(مـورد, مخصـص واقـع نمی شـود). مـدرک دیگر, اطلاـق کلمهء خلفـایی بر راویـان حـدیث و علمـا است, چراکهمنصب خلیفه همان حکومت ظاهری بین مردم است, زیرا خلافت در آن عصر, ظاهر در حکومت بین مردم بود و بزرگ تری در خلق.۱۴۴ـ توقیع دربـارهء حـوادث واقعـه: توقیـع شـریف بقیه الله الاـعظم(عـج) چهـارمین مسـتند ولاـیت مطلقه فقیه است:((واما

الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا فانهم حجتی علیکم.))بـدین بیان که حوادث واقعه و مسائل مستحدثه بیش تر مربوط بـه امـور نوظهـور در عرصـهء سیاست و اقتصـاد و مسائـل اجتمـاعی و جـاری مسلمانان اسـت نه احکـام عـادی و عبـادی به عبـارت دیگرحـادثه حتمـا راجع به موضوعـات است, زیرا احکام حادث نیست بلکه احکام را خاتم انبیا(ص) بیان فرموده انـد, غایه الامر در موضوعات جدید تطبیق حکمش به عهدهء فقیه جامع الشرایط است.۱۵۵- حدیث امام باقر(ع) در تبیین مراد از اولوالامر و تفسیر آن به صاحبـان عقل و علم به مـدد حـدیث العلماء ورثه الانبیاء.۱۶۶- مفـاد نـامهء امیرالمومنین(ع) در لزوم توانایی اسـتنباط اولوالامر در موارد اختلاـف بین امت با اسـتناد به آیهء شـریفهء۸۳ سورهءنسـاءولو ردوه الی الرسول والی اولوالاـمر منهم لعلمه الـذین یسـتنبطونه منهم. از این اسـتدلال واضـح می شـود که علم در اولوالاـمر شـرط است نه عصـمت.۱۷۷ـ آیهء معیت بـا صادقان:یاایها الـذین آمنوا اتقواالله وکونوا مع الصادقین.۱۸بدین تقریر که فقیه متعهد از جملهء صادقان است و معیت با وی ملازم با تبعیت از او در امور شرعی و عرفی است(چراکه شان او صـدور فتوا و انشای حکم است) و اطلاق معیت نیز دال بر اطلاق ولایت اسـت۱۹ و روایاتی که در آن ها صادقین بر معصومین(ع) تطبیق شده, مصادیق کامل و اولی و احق را بیان می کنند و مفید حصـر نیستند.۲۰امر مذکور به موافقت با فقیه امر ارشادی است و حکم اصـلی در این باب به عهدهء عقل است و مخالفت حکم مزبور مسـتلزم ضرر و محروم شدن متخلف است.۲۱۸- آیهء هـدایت به حق: ((افمن یهدی الی الحق احق ان یتبع امن لایهدی الا ان یهدی فمالکم کیف تحکمون.))۲۳ بنابراین برای مطاع بودن فرد, آگاهی به حق و حقوق فرد وجامعه و راه نمایی بدان ضـروری است که این وصف فقیه است.۲۳۹ـآیهء دخول در اسـلام: ((یا ایهاالـذین آمنوا ادخلوا فی السـلم کافه ولاتتبعوا خطوات الشـیطان انه لکم عـدو مبین)) به مـدد روایات وارده در ذیل آیه.۲۴۱۰ـآیهء امر به معروف و نهی از منکر:((ولتکن منکم امه یدعون الی الخیر ویامرون بالمعروف وینهون عن المنکر واولئک هم المفلحون.)) بـدین تقریر که دعوت به خیر و امر به معروف و نهی ازمنکر بر همگـان به نحو وجوب کفـایی, واجب است و تشـکیل حکومت مقـدمهء این واجب و لازمهء عقلایی آن است:اگر قیام و دعوت, مسـتلزم تشـکیل حکومت و وزرا شـد تمام وضع تشـکیل حکومت اسلامی من باب مقدمهء واجب, واجب است.۲۵ در زمینهء دعوت به خیرات نیز باید مراتب چهارگانهء دعوت به توحید را مـدنظر داشت, بدین ترتیب :۲۶۱ـ دعوت به توحیـد در مرتبهء اولی فعل خداونـد عالم است:((والله یـدعوا الی دارالسـلام.))۲۷۲ـ در مرتبهء ثـانیه فعـل و وظیفهء خـاتم انبیـاء(ص) است:((ادع الی سبیل ربک بالحکمه والموعظه الحسـنه.))۲۸۳ـ در مرتبهء ثـالثه وظیفهء معصومین است: ((قل هذه سبیلی ادعوا الی الله علی بصـیره انا ومن اتبعنی.))۲۹۴ـ در مرتبهء چهارم مومنین, داعی الی الله می باشـند: بر حسب آیهء شـریفهء محـل بحث.حـال سـخن در این است که دعـوت الی الله و امر به معروف کـار هر مومنی نیست و از هر فردی ساخته نیست بلکه انجام موفقیتآمیز و کامل آن شرایطی دارد ازجمله: ۱ـ علم یقینی به قرآن و اطلاع تفصیلی به احکام آن(که اکمل انحـای آن اجتهاد است)۲ـ قـدرت و تشـکیلات و نیروی اعمـال امر به معروف و دعوت الی الخیرات.۳۰چنـد نکتهالف - مقصود از اطلاق ولایت: همان طور کهاطلاق در مباحث حکمت, از حیث سـعه وضـیق مراتبی دارد هماننـد اطلاق لابشـرط قسـمی و مقسـمی, اطلاق در مبحث ولایت مطلقهء فقیه نیز برحسب اقوال مختلف سـعه وضـیق پیـدامی کند: گاه اطلاق ولایت دربرابر تقیید آن به امور حسبیه و برخی واجبـات کفایی امت مطرح می شود(بـدون لحاظ سـعه و ضـیق آن نسبت به سایر ابعاد) و گاه اطلاق ولایت دربرابر تقییـد آن به احکـام اولیهء شـرع و گـاه دربرابر تقییـد آن به احکام شـرع اعم از اولیه و ثانویه و گاه دربرابر تقیـد به هرگونه قانون و مرزی(چنـان کـه حکـومت مطلقـهء استبدادی برای پادشاهـان درصـدر مشـروطه و دربرابر مشـروطیت بـدین معنـای اخیر لحـاظ می شـد.)مرحوم آیه الله نجابت در ناحیهء حکومت عرفی و بشـری, هیـچ حقی را معادل و معارض با ولایت فقیه نمی داننـد, چراکه حق حـاکمیت ولی فقیه به اذن خداونـد توسـط ائمه(ع) تفـویض شـده است امـا حقـوق دیگر ازجمله حـق حـاکمیت ملت ازجمله حقوق موضوعهء بشـر است به هرحال اولی در صورت فرض تعارض بر دومی مقدم و وارد و حاکم است. سـخن ایشان چنین است:۳۱هیچ حقی از حقوق بشر قـدرت معـارضه بـا ولاـیت فقیه را نـدارد حتی حق حاکمیت ملت, عنـدالمزاحمه بر تقـدیر صـحت مـدرک حق

حاکمیت ملت, جای معارضه نیست و منحصرا مورد ورود و حکومت و نظر است نه معارضه.اما برای درک مقصود ایشان از ولایت مطلقهء فقیه باید به نکته ای توجه نمود, چرا که ایشان حد ومرز ولایت فقیه را احکام قرآن وسنت پیامبر(ص) و ائمه(ع) می دانند و بسط ید او را در تمام شئون کشور در حیطهء حکومت عرفی و رتق وفتق آن دانسته اند, نه احوال شخصی مردم به نحوی که مزاحم حقوق مشروع ملت باشد و نه در زمینهء بیت المال به نحوی که دارای امتیازی ویژه از این لحاظ باشد(چنان که هردو مورد در قانون اساسی نیز منعکس شده است). عبارت ایشان چنین است: فقیه هیچ کاری با بیت المال ندارد الا به مقدار یک مسلمان فقیر تمام هم فقیه قطع ید طاغوت صفتان می باشد به هیچ نحو مزاحم ملت نیست, البته مزاحم دزدی, سلطه جویی و مطلق فواحش می باشد چون این ها از اوصاف طاغوت است و به هرحال هرگاه خلاف قرآن و خلاف سنت قطعیهء پیغمبر(ص) عمل نمود, اولا: ساقط است ثبوتا ثانیا: نزد مردم ساقط می شود اثباتا ثالثا: بر همهء مردم لازم است که تنها فقیه را اطاعت نمایند در آن چه راجع به قرآن وسنت قطعیه است و در غیر این اصلا حقی بر گردن مردم از طرف خداوند ندارد.۳۲ و از همین جا تفاوت اطلاق ولایت فقیه با اطلاق ولایت معصوم(ع) و نیز سر اشتراط عصمت در ولایت معصومین و عدم اشتراط آن در فقیه واضح می شود, چرا که در جانب حکومت عرفی و تشریعی که حیطهء آن نه جعل حکم بلکه انطباق حکم بر موضوع است, عصمت شرط نیست.ب - حیطهء اطاعت از ولی فقیه: از نظر آیه الله نجابت همان طور که ولایت فقیه از جانب او مطلق است تبعیت از ولایت او از جانب مکلفان نیز مطلق است۳۳ چنان که در توقیع شریف نیز آمده:الراد علیهم کالراد علینا. تنها موردی که به لحاظ ثبوت و به تبع معنایی که از اطلاق به عنوان استثنا مطرح نموده اند, مسئلهء علم قطعی به خطای ولی فقیه است که آن هم جنبهء ثبوتی(فرضی) دارد نه اثباتی, چراکه خود, استبعاد می نمایند که در امور مهمه از ولی فقیه مسئول و متعهد که واجد کمال هوشیاری و عقل ممتاز و عمل صحیح و هوا وهوس مغلوب است خطا دیده شود.۳۴ مضافا این که در این مقام به برهان لطف نیز تمسک نموده, چنین آورده اند:ثانیا: از لطف حضرت احدیت بعید فی غایه البعد است کسی که ملجا مسلمین گشته و صدق نیت داشته, خداوند بگذارد در این موقع حساس اشتباه نماید و اگر اشتباه نمود حفظش ننماید: وکان حقا علینا نصر المومنین.۳۵شاید بتوان این معنا را بدین صورت تفسیر نمود که: با دقت درشان ولی فقیه و تفاوت بین ولی فقیه با مرجع تقلید واضح می شود که شان ولی فقیه حکم نمودن دربارهء مسائل کشوری, سیاست و مصالح مسلمین است و شان مرجع تقلید فتوا دادن در عبادات و معاملات. وهمان طور که می دانیم, فتوا از سنخ اخبار(از حکم شارع و لوح محفوظ) است و لهذا قابل صدق و کذب و تصدیق یا تکذیب, اما حکم از سنخ انشا(جعل) که البته این انشا مبتنی بر رعایت مصالح امت است. لهذا در حکم, از آن حیث که حکم است, تصدیق و تکذیب راه ندارد اما به لحاظ مبنای آن, که مصلحت سنجی برای امت است, حکم, یا مفید و یا بلافایده تشخیص داده می شود و تشخیص مصلحت نیز از آن جا که امری است ظریف و در مواردی پیچیده و مربوط به موضوع شناسی که خود نیازمند مشورت با کارشناسان و افراد خبره که همگی مددکار ولی فقیه نیز هستند. بنابراین به ندرت و کم اتفاق می افتد که شخصی یقین کند در این مورد خاص, موضوع را بهتر از کلیت نظام و دستگاه های اداری آن تنقیح و تجزیه وتحلیل نموده است. و برفرض حصول چنین یقینی در ناحیهء نظری ملزم به تغییر رای خود نیست و در ناحیهء عملی نیز از باب النصیحه لائمه المسلمین و نقد و انتقاد سازنده, می تواند نظر و راه حل های خود را ارائه دهد اما در نهایت نباید وفاق امت و تبعیت عمومی را عملا خدشه دار کند.ج - تفکیک ولایت تکوینی از ولایت تشریعی در ولایت فقیه: وجه دیگر تفاوت بین ولایت فقیه با ولایت معصوم آن است که ولایت و اولویت معصوم, ریشه در ولایت تکوینی و علم او به اسما و اوصاف و افعال الهی و قدرت او بر جهان هستی و بالاخره عصمت او دارد. اما منشا ولایت فقیه ملکهء استنباط و عدالت و مدیریت وی است,هرچند حصول ولایت فقیه برای یکی از اولیاءالله هیچ بعدی ندارد و چنان که به صریح سخنان ایشان, در حضرت امام خمینی ـ قدس سره - این دو بعد درحد اعلا جمع شده بود, اما لزوما چنین نیست که در هر زمان مقرب ترین ولی خدا, بهترین مدیر جامعه نیز باشد(سخن در غیرمعصوم است) یا در طی قرون هرکس به عنوان ریاست عامهء مسلمین یا ولی فقیه

برگزیده شد, لاجرم مقرب ترین فرد به حق متعال باشد.۳۶ اما در هرحال حکم ولی فقیه بر همگان حتی بر اخص اولیای الهی جاری و لازم الاتباع است.نکتهء دیگر این که به عقیدهء ایشان هرچه حیطهء وجودی ولایت فقیه وسیع تر باشد, اختیارات و احاطهء او نیز گسترده تر می شود(هرچند به کیفیت و نحوهء ارتباط این دو جنبه و طرح مدون آن اشاره ای ننموده اند).جای جای این اثر ارزنده حاوی نکات مهمی است که در این معرفی مختصر نمی گنجد و مطالعهء آن به محققان و دانش پژوهان توصیه می شود.پی نوشت ها:۱. مرحوم آیه الله نجابت از مروجان ولایت و مرجعیت حضرت امام – قدس سره – بود. وی رفیق و همرزم شهید آیه الله دستغیب و از خطدهندگان اصلی مبارزه در شیراز محسوب می گردیدند. ایشان از زمرهء شاگردان برجستهء مرحوم سیدعبدالهادی شیرازی و مرحوم آیه الله خوئی بودند که از سال ۱۳۴۲ همگان را به تقلید امام فرا خواندند. وی در بعد عرفانی از شاگردان محضر عرفانی آیه الله قاضی طباطبائی و آیه الله جواد انصاری بودند. ابعاد مختلف حیات علمی, عرفانی و سیاسی ایشان, درخور مقاله یا رسالهء جداگانه ای است که در این زمینه به منابع ذیل ارجاع داده می شود:ـ کتاب دعا و توسل از آیه الله سیدعلی محمد دستغیب شیراز,(انتشارات فلاح ۱۳۷۴).ـ جزوهء سخنرانی و مصاحبهء حجه الاسلام والمسلمین سیدعلی اصغر دستغیب (انتشارات حوزهء علمیهء شهید نجابت, ۱۳۷۲).ـ کلمهء حق: متن سخنرانی حجه الاسلام کاکایی(همان انتشارات,۱۳۷۵).۲. ولایت مطلقهء فقیه(چاپ دوم, ۱۳۷۱) ص۲و۳.۳. همان, ص۴.۴. همان, ص۵.۶. نساء(۴) آیهء۵۹.۶. این مطلب خود ناشی از وجود دوجنبهء مهم و دو دستگاه خداوندی در موجودات و بالاخص در انسان است: ۱ـ دستگاه خلق که علی رغم دقت و استحکام, فانی و زایل است ۲ـ دستگاه امر, که موثر حقیقی و منبع هر علم و قدرت و کمال در موجودات است. این عالم, مقوم عالم خلق است و سلطنت خداوند عالم اولا و بالذات در این عالم است و دائما در تمام موجودات نازل و موجب حیات جدید و کمال می باشد(ولایت مطلقهء فقیه ص۳۲و۳۳). چنان که در آیهء۱۱۲ از سورهء طلاق می خوانیم:ان الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن یتنزل الامر بینهن لتعلموا ان الله علی کل شیء قدیر وان الله قداحاط بکل شیء علیم. نیز ر.ک: شرح دعای رجبیه از آیه الله نجابت ص۵–۱۵.۷. همان, ص۱۳.۸. همان, ص۱۲.۹. همان, ص۱۲و۱۳.۱۰. همان, ص۱۴ـ۱۶.۱۱. همان, ص۱۷.۱۲. همان, ص۱۳.۱۸. همان, ص۲۰.۱۴. همان, ص۲۰.۱۵. همان, ص۲۱.۱۶. همان, ص۲۲.۱۷. همان, ص۲۲و۲۳.۱۸. توبه(۹) آیهء ۱۱۹.۱۹. همان, ص۲۵.۲۰. همان, ص۲۶.۲۱. همان, ص۲۷.۲۲. یونس(۱۰) آیهء۳۵.۲۳. ولایت مطلقهء فقیه, ص۲۷.۲۴. همان, ص۳۰.۲۵. همان, ص۳۷.۲۶. همان, ص۳۷و۳۸.۲۷. یونس(۱۰) آیهء۲۵.۲۸. نحل(۱۶) آیهء۱۲۵.۲۹. یوسف(۱۲) آیهء ۱۰۸.۳۰. ولایت مطلقه فقیهء, ص۳۷.۳۱. همان, ص۸.۳۲. همان, ص ۸ و ۹. در جای دیگر فرموده اند: ملت درمقابل حکومت مطلقه فقیه حق قیام با معارضه را ندارند مگر آن که از فقیه متعهد و مسئول خلاف قرآن یا سنت اتفاقی(قطعی) پیداشود همه در هر لباس باید اطاعت وی را قبول ننمایند.(همان,ص۴۰)۳۳. ولایت مطلقهء فقیه, ص۱۲و۱۸.۳۴. همان, ص۱۸و۱۹.۳۵. همان, ص۱۹.۳۶. چنان که در زمان شیخ اعظم انصاری(ره) که ریاست عامهء مسلمین بدو رسیده بود, افرادی از اولیای خداوند ازجمله سیدعلی شوشتری و ملاحسینقلی همدانی می زیستند که مرحوم شیخ به شاگردی ایشان افتخار می نمود.فصلنامه حکومت اسلامی شماره ۴

اصول حالکم بر نظام ولایت فقیه

نویسنده:حسین احمدی حبیبیان

پیش گفتار(یا ایها الذین آمنوا اطیعواالله و اطیعوا الرسول و اولی الامر منکم)برکسی پوشیده نیست که ادیان آسمانی و پیام‌آوران آن‌ها، به ویژه پیامبران اولواالعزم، و در راس آنان پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله همگی یک هدف را تعقیب می‌کردند و آن نجات انسان از هوا پرستی و پلیدیهای اخلاقی و نیز رهایی وی از اسارت و بندگی طاغوتها و رساندنش به کمال مطلوب انسانی وکرامت‌های نفسانی در سایه توحید و خداپرستی بوده است.اما این هدف محقق نمی‌شود مگر اینکه در راس جامعه، انسان هایی

قرار گیرنـد که خود نشـانه بارز یک انسان کامل بوده و پیاده کننـده احکام الهی در بین مردم باشـند. چنان‌که رسول خـدا صـلی الله علیه و آله می‌فرماینـد: الناس علی دین ملوکهم .ماهیت ولایتگروهی بر آننـد که و لایت فقیه از مسایل فقهی و فرعی است و باید در فقه مطرح شود. گروه دیگری، بر این باورنـد که مسـاله ولاـیت فقیه از سـنخ مسـاله امـامت و ولایت ائمه معصومین: بوده و در زمره مسایل کلامی و اعتقادی به شـمار می‌رود. اگرمساله مزبور را فقهی بـدانیم از وظیفه فقیه و اقـدام برای تصـدی ولایت و نیز از وظیفه مردم در قبـول ولاـیت و اطـاعت و فرمـانبرداری از ولی‌فقیـه سـخن می‌رود، ولی اگر آن را کلاـمی دانسـتیم از نصـب خداونـد یا معصومین: بحث‌خواهـد شـد، بـدین بیـان که ائمه اطهـار: از سوی خداونـد در عصـر غیبت، فقهـا را جانشـین خود در امور ولاـیت و سرپرستی دین و دنیای مردم قرار داده‌اند.از منظر فقهی امامت و ولایت – چنان که اهل سـنت هم می‌گویند– تکلیف مردمی است و خداوند امر تعیین و انتخاب حاکم مردم را به خودشان واگذار کرده است و آن‌ها اختیار دارند هرکس را که خواستند انتخاب کنند، یا هرکس که خود به این وظیفه قیام کرد از او فرمانبرداری کننـد.گروه دیگری می‌گوینـد: ولایت فقیه با حفظ جنبه‌های فقهی‌اش از جایگـاه بلنـدتری بر خوردار است و از مسایـل کلامی است و جزء اعتقادات محسوب می‌شود خداونـد براساس ضـرورت حفظ نظام اجتماعی بشـر و وجوب هـدایت جوامع بشـری در عصـر غیبت، منصب امامت و ولایت معصومین: را برای فقهای واجـد شـرایط قرار داده و آن‌هـا را از سوی امامـان معصوم: منصوب به نصب عـام کرده است و مردم علاوه بر التزام عملی به فرامین او بایـد اعتقاد قلبی هم به ولایت آنان داشته باشند.لذا اگر کسی ولایت، حکومت و فرامین ولی‌فقیه واجد شرایط رهبری منصوب از جانب امام معصوم علیه السلام را گردن ننهاده و انکار کند مصداق این حدیث امام صادق علیه السلام می‌شود که:رد و انکار حکم حاکم اسلامی رد و انکار ماست و رد و انکار ما، رد و انکار بر خـدا است که در حد شـرک به خداست.ثمره مهم دیگری که بر این بحث مترتب اسـت این است که اگر موضوع ولایت‌فقیه تنها یک مساله فقهی باشـد در ردیف افعال مکلفین قرار می‌گیرد و انتخاب آن از وظایف مردم است در حالی که اگر مساله کلامی باشد فعل‌الله محسوب شده و خداوند، ولی‌فقیه واجد شرایط را همچون اولیای معصوم خویش به مقـام ولاـیت –به نصب عـام– منصـوب می‌کنـد در این صـورت نقش مردم تطبیق شـرایط تعیین شـده بر فرد واجـد شـرایط و تحقق بخشـیدن به حکومت و حـاکمیتش از راه آرای خویش است نه مشروعیت‌بخشـیدن به ولاـیت او.روشن‌ترین گواه و قرینه بر جایگـاه کلاـمی و اعتقـادی اصـل ولایت‌فقیه، تفکری است که امام خمینی قدس‌سـره، انقلاب اسـلامی را بر آن اساس اسـتوار ساخت. مردم انقلابی و مؤمن پیرو امام نیز از امامت او بوی خوش امامت معصومین: را استشـمام کردند.براساس همین تفکر، امت انقلابی ایران، با اقتـدا به امام خویش دست از جان و مال و فرزند خویش شسـتند و با اهدای صدها هزار شـهید و جانباز و مفقودالاثر در طول دوران انقلاب و جنگ تحمیلی نظام خویش را حراست کردنـد.برای رفع هرگونه شـبهه، یادآور می‌شویم که ولایت‌فقیه همانند بسـیاری از مسایل کلامی دیگر، از اصول دین و مذهب به شـمار نمی‌آید.آیا ولایت، وکالت استولایت فقیه از دیدگاه اسلام و قرآن وکالت و نیـابت از سـوی مردم نیست. یعنی، تنهـا مردم نیسـتند که بـا انتخـاب و گزینش خود ولی‌فقیه را بر کرسـی حکومت می‌نشاننـد، بلکه ولایت‌فقیه در راسـتای ولایت معصومین: بوده وماننـد ولایت آن بزرگواران عهد و منصبی است الهی و از ولایت و حاکمیت مطلقه ذات اقـدس حق تعالی سرچشـمه می‌گیرد.البته این بـدان معنا نیست که مردم در تعیین سـرنوشت‌خویش حقی ندارند بلکه حاکی از حساسیت‌سـرنوشت مردم نزد اسـلام و بـه خـاطر اهتمـام و اهمیـتی اسـت که اسـلام برای سـرنوشت انسان‌هـا قایـل است. ملاک‌هـا و معیارهایی که در تشـریع دین و ارسال پیامبران هست، اقتضای گزینش و نصب ولایت‌فقیه را دارد. شارع مقدس همچنان که قانون و برنامه زندگی را برای بشـر تشریع می‌کند، ضوابط و ملاک‌های مجریان را نیز تعیین می‌کند.در نظام‌های حکومتی غیر اسلامی بحث وکـالت قابـل طرح و اجراست، زیرا در چنین نظام‌هـایی قوانین حکومـتی را مردم تهیه و تصویب می‌کننـد، این مردمنـد که حـاکم و مجری قوانین خویش را انتخـاب می‌کننـد و او در چـارچوب همـان قوانین موظف است‌حکومت کنـد و نظم و امنیت اجتماعی را بر قرار سازد.آیا ولایت تنها نظارت یا قیومیت است؟قول به نظارت در واقع پذیرفتن عدم ولایت است زیرا ولایتی که به موعظه محدود

باشد، بی‌فایده است و چنانچه از کلیه ابزارها و اهرم‌ها برخوردار باشد محدود به نظارت نخواهد بود. علاوه براین در منابع اسلامی و همچنین قانون اساسی ولایت در مرتبه‌ای بسیار فراتر از نظارت مطرح است.اما شبهه قیومیت که بدون ارایه کردن استدلال عقلی و نقلی معتبر، پیوسته تکرار می‌شود، تنها مغالطه‌ای است‌برای مشوش کردن اذهان مردم و نادیده گرفتن و انکار کردن حقیقت و واقعیتی به نام ولایت فقیه.این سخن که ولایت‌به معنای قیمومیت است و قیم و سرپرست محجورین بودن مربوط به اشخاص است نه اکمیت‌سیاسی و کشور داری، سخن درستی است، ولی از آن اراده باطل شده است، زیرا قایلان به ولایت‌فقیه می گویند ولایت فرزانگان که مظهر ولایت‌خدا، پیامبر صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام در جامعه اسلامی براساس موازین احکام، مصالح عقلی و نقلی است، برای فقیه ثابت‌شده است. روشن است این چنین ولایتی از سوی خداوند، در واقع ولایت و حکومت مکتب اسلام و قوانین آن است که در شخصیت‌حقوقی پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه معصومین: و پس از آن‌ها فقهای واجد شرایط تجلی پیدا کرده است. مفاهیمی همچون والی، سرپرست، مدیر و مدبر به شخصیت‌حقوقی والی برمی گردد نه به شخصیت‌حقیقی او. چه این که خود شخصیت‌حقوقی او هم زیر مجموعه این ولایت است. بنیانگذار جمهوری اسلامی امام خمینی قدس‌سره در این باره فرمودند:حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکم‌فرمایی می کند.حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی بر مردم است. ولایت‌فقیه، ولایت قوانین الهی است و این انقلاب نه حکومت اشخاص و احزاب، بلکه به حکومت‌خدا می‌اندیشد.انتخاب یا انتصاببرخی مخالفان ولایت‌فقیه معتقدند که نصب، شیوه مردم سالارانه نیست. برخی موافقان ولایت نیز به دلیل برداشت غلط و تفسیر نارسای ادله نقلی «ولایت‌فقیه بر عنوان «انتخاب بیش از حد پافشاری می کنند و برخی نیز بر «انتصاب فقیه بیش از حد معقول پافشاری می کنند.مفاد ادله ولایت فقیه، حاکی از انتصاب مطلق نیست، زیرا نهایت چیزی که ادله مزبور اثبات می کند عنوان ولایت‌فقیه با شخصیت‌حقوقی است.ولایت، هم انتصاب است و هم انتخاب. به این معنا که مردم در چارچوب معین شده از جانب شرع، زعیم شایسته را شناسایی کرده و بر می گزینند. انتخاب در اینجا به معنای یافتن و سپس پذیرفتن است که مرز بین انتصاب و انتخاب بلکه جامع میان هر دو است.انتخاب زمامدار در بینش اسلامی به معنای اعطای ولایت‌به فرد منتخب از جانب مردم نیست، که نتیجه نهایی آن وکالت وی از سوی مردم است، چه این‌که وکالت در شرع از عقود جایز است و موکل می‌تواند هر زمان که خواست وکیل خود از عزل کند. در حالی‌که ولی‌امر مسلمین، اگر یکی از صفات و ویژگی‌های لازم را از دست داد خود به خود سلب صلاحیت از او شده، و توسط خبرگان مردم از مقام خویش برکنار می گردد.استقرار حکومت و ولایت‌فقیه به دو امر بستگی دارد: ثبوتا به نصب و اثباتا به پذیرش جمهور. دلایل مثبت ولایت فقیه، فقیه واجد شرایط را ثبوتا از سوی خدا منصوب می‌داند ولی در مرحله اثبات و تحقق خارجی مشروط به پذیرش و تولی مردم است. این ادله از مردم مسلمان و مؤمن خواسته چنین فقیه جامع‌شرایطی را برای منصب ولایت و حکومت‌بر شؤون سیاسی- مذهبی خود برگزینند و دستورات و فرامینش را اجرا کنند.لسان هیچ‌یک از ادله وارده درباره فقهای واجد شرایط رهبری لسان اخبار نیست، بلکه همه آن‌ها با لسان انشا و جعل سمت ولایت همراه است.حاکم اسلامی باید دارای دو ویژگی باشد: مشروعیت و مقبولیت. مشروعیت‌به حاکم حاکمیت می‌بخشد زیرا کسی که حکومتش مشروع نیست، حق ندارد بر مردم فرمان براند، گرچه مقبول آنان باشد.مقبولیت نیز به حاکم قدرت اجرایی می‌دهد. از این رو کسی که حکومتش مقبول مردم نیست، قدرت عملی و کارآیی نخواهد داشت که بر آنان حکم کند، هر چند حکومتش از مشروعیت دینی برخوردار باشد. قرآن کریم با توجه به نیاز حکومت دینی و رهبری جامعه اسلامی به این دو پشتوانه مهم می‌فرماید:(یا ایها النبی حسبک الله و من اتبعک من المؤمنین)جایگاه و ارزش رای مردم در حکومت دینیدرباره ارزش و امتیاز رای مردم در حکومت دینی، روایات بسیاری وارد شده است، از آن جمله، حضرت علی علیه السلام در نامه‌ای به شیعیان از قول رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله می‌فرماید:اگر مردم با میل و رغبت ولایت تو را نپذیرند آنان را به حال خود رهاکن.بر این اساس بود که آن حضرت پس از رسول اکرم صلی الله علیه و آله چون مردم را آماده پذیرش حکومت ندید، آنان را به حال خود

گذاشت، تا آن زمان که مردم خود به این باور رسیدند که تنها آن حضرت شایسته رهبری بر مسلمانان و جامعه اسلامی است، ازاین رو، به سویش شتافتند و او را به رهبری بر گزیدند و با حضرتش بیعت کردند.حضرت علی علیه السلام در پاسخ به در خواست مردم، علت پذیرش حکومت را چنین بیان کرد:سوگند به خدایی که دانه را شکافت و انسان را آفرید، اگر نبود که جمعیت‌بسیاری گرداگردم را گرفته و به یاریم قیام کرده‌اند و با این کار حجت (بر من) تمام شده است، و اگر نبود عهد و مسؤولیتی که خداوند از علما و دانشمندان گرفته که در برابر شکم‌خوارگی ستمگران و گرسنگی ستمدیدگان سکوت نکنند افسار شتر خلافت را رها می‌ساختم از آن صرف نظر می‌کردم.پس تشکیل حکومت اسلامی و رهبری جامعه، نیازمند پشتیبانی مردم است که با رای آنان حاصل می‌شود. خواه به صورت بیعت‌باشد، چنان‌که در باره حضرت علی علیه السلام واقع شد و خواه به صورت راهپیمایی و تظاهرات خیابانی چنان‌که برای حضرت امام خمینی قدس‌سره انجام شد و خواه به صورت تصویب مجلس خبرگان که نمایندگان منتخب مردم‌اند، چنان‌که برای رهبری معظم انقلاب حضرت آیهٔالله خامنه‌ای صورت پذیرفت. از آن‌چه که گذشت، آشکار می‌شود کسانی که با استناد به حکومت‌حضرت‌امیر علیه السلام خلافت را مطلبی جدای از امامت محسوب می‌دارند، مقبولیت را مشروعیت‌به حساب آورده و به خطا رفته‌اند.رای مردم و مشروعیتاز مباحث گذشته روشن شد که نه مفاد ادله اثبات حکومت و ولایت‌فقیه این است که رای مردم مشروعیت و به تعبیر برخی، وجاهت قانونی می‌آورد و نه مواد قانون اساسی.بااین حال، برخی که به این نکته توجه نداشته‌اند- یا نخواسته‌اند بدانند- این دو مقوله را به یک معنی گرفته و گفته‌اند:۱- طبق قانون‌اساسی مشروعیت رهبری و همه نهادهای قانونی و مدنی نظام جمهوری اسلامی رای ملت است.۲-... مصوبات شورای بازنگری پس از تایید و امضای مقام رهبری باید از طریق مراجعه به آرای عمومی به تصویب اکثریت‌شرکت کنندگان در همه‌پرسی برسند. یعنی تایید و امضاء رهبری بر تغییرات قانون‌اساسی بدون تایید نهایی مردم فاقد وجاهت قانونی است.پیش از این اشاره شد مفهوم مشروعیت و مقبولیت در تعاریف حقوقی غیر از مفهوم این دو واژه در حقوق بین‌الملل است. مشروعیت در بینش غربی که شالوده حکومت و نظام سیاسی‌شان بر قرارداد اجتماعی است، چیزی غیر از مقبولیت نیست. چون در این گونه نظام‌های سیاسی-اجتماعی همه مشروعیت‌ها و مقبولیت‌ها اعم از مشروعیت قانون اساسی، انتخاب دولت‌مردان و غیر آن از رای اکثریت‌سرچشمه می‌گیرد. در حالی‌که در فلسفه سیاسی اسلام مشروعیت مفهومی عمیق‌تر و جایگاهی بلندتر از مفهوم مقبولیت را دارا است و از بار اعتقادی نیز برخوردار است و به معنای گسترده‌تر، انطباق با نظام تشریع و هماهنگی عمل و نظر با قرآن و سنت است.آیهٔالله جوادی آملی در این‌باره می‌فرماید:مشروعیت همه ارکان و نهادهای قانونی در حکومت اسلامی و در راس آن‌ها ولایت و حکومت فقیه، از ولایت تشریعی الهی سرچشمه می‌گیرد، اساسا هیچ‌گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی‌یابد، و هرگونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق نوعی شرک در ربوبیت تشریعی الهی به شمار می‌رود.ویژگیهای ولی‌فقیه در متون اسلامی و قانون اساسیبرای دستیابی به جامعه آرمانی و مقدسی که در اندیشه سیاسی اسلام ناب ترسیم شده، باید زمامداری شایسته، مدیر، مدبر و برخوردار از همه صفات و ویژگی‌های لازم برای رهبری جامعه اسلامی، در راس حکومت اسلامی قرار گیرد.حضرت علی علیه السلام در این باره فرموده‌اند:آگاه باش! برترین بندگان نزد خداوند پیشوای عادل و دادگستری است که خود هدایت‌یافته باشد و دیگران را هدایت کند.مهمترین شرایط و ویژگی‌ها عبارت است از:۱) اسلام وایمان۲) فقاهت و اجتهاد۳) عدالت۴) تقوا۵) خداترسی۶)شجاعت و دلیری۷)بینش سیاسی و اجتماعی۸)بردباری و شکیبایی۹)گذشت و اغماض۱۰)شرح صدر و ظرفیت روحی۱۱)مردم داری و فروتنی۱۲) روحیه سازش ناپذیری در برابر دشمن۱۳) قاطعیت در اجرای احکام و حدود الهی۱۴) مقبولیت و محبوبیت مردمی۱۵) قدرت اداره امور و تدبیر.در اینجا تذکر دو نکته لازم است:علاوه بر آن‌ها، صفات عمومی دیگر نظیر عقل، علم، قدرت و سلامت جسمی برای حاکم شرط دانسته شده که نزد همه ملل دنیا معتبر است.حضرت علی علیه السلام درباره صفات زمامدار خطاب به مسلمانان می‌فرمایند:شما به خوبی می‌دانید که جایز نیست‌برای کسی که حاکم بر ناموس، جان و مال مردم بوده

و اموال عمومی و احکام رهبری آنان را بر عهـده دارد، بخیل باشـد که در این صورت به اموال آنان آزمنـد می گردد، و نه ناآگاه و جاهل، که با نادانی خویش آنان را به گمراهی می کشاند و نه جفاکار که با جفای خویش رابطه خود با آنان (مردم) را می گسلد، و نه حیف و میل کننده بیت‌المال، که در این صورت دسته‌ای را به خود نزدیک کرده و دسته دیگری را طرد می کند و نه رشوه‌خوار در قضـاء، که حق را پایمـال کرده، آنرا در غیر جایگـاه خود قرار می‌دهـد، و نه تعطیل کننـده سـنت که امت را به‌سوی لاکت‌سوق می‌دهد.علاوه بر این‌ها در قانون‌اساسـی نیز برای رهبر شـرایطی قرار داده شده است که عبارتند از:فقاهت و اجتهادرهبر اسـلامی باید در زمینه احکام و معارف دینی به‌ویژه در فروعات فقهی صاحب‌نظر و مجتهد باشد و دستیابی او به مسایل اسـلامی براساس اجتهاد و استنباط باشـد.عـدالت وتقواحکومت اسـلامی بایـد به شخصـی واگـذار شود که نزدیک‌ترین فرد به مقـام عصـمت و بر خوردار از بالاترین مرتبه صیانت نفس و مخالفت هوی و پیروی از امر مولا باشد.بینش سیاسـی و اجتماعیرهبری جامعه اسـلامی باید از بینش و آگاهی‌های سیاسـی و اجتماعی لازم برخوردار باشـد تا بتوانـد در رویدادهای سیاسـی و مسایل پیچیده اجتماعی که هر روز در حال تحول و دگرگونی است درست موضع‌گیری کنـد، چنـان‌که رسول گرامی اسـلام صـلی الله علیه و آله می‌فرماینـد:من عمل علی غیر علم کـان مـا یفسـد اکثر ممایصـلح.و امام صادق علیه السـلام نیز فرمودنـد:العالم بزمانه لا تهجم علیه اللوابسشـجاعت اگر ولی‌فقیه از شجاعت و دلیری لازم بهره نداشته باشد نمی‌تواند در برابر تهدیدهای دشـمنان مقاومت کرده، امت اسـلامی را از دریای طوفان زده حوادث هولناک به ساحل پیروزی و نجات برسانـد.مدیریتمدیریت و حسن اجرای امور از شـرایط مهم رهبری جامعه اسـلامی است. حاکم اسـلامی باید از توانایی لازم اجرایی و مدیریتی برخوردار باشد، تا بتواند جامعه اسـلامی را به شایستگی اداره کند.تدبیرآینده نگری، عاقبت اندیشی، تشخیص درست اوضاع زمان، شناخت توطئه‌ها و نیرنگ‌های دشمنان از عواملی است که مدیر و رهبر جامعه را در اخذ تصمیمات درست و تدبیر امور یاری می‌دهد. ولی‌امرمسلمین باید از این برجستگی‌ها به حد کمال برخوردار باشد.پذیرش مردمـاگر فقیهی واجـد همه شـرایط لازم برای رهبری و ولایت‌باشـد ولی اکثریت مردم پـذیرای ولایـت و امامت او نباشـند، تکلیف ولایـت‌بر او منجز نمی‌شـود، و در صورت اعمـال ولایـت‌به دلیـل نبود پـذیرش، فاقـد کـاربرد و ضـمانت اجرا خواهـد بود. از این‌رو، پـذیرش مردم، شـرط لازم و منجز تکلیف ولایـت و رهبری و رمز موفقیت در عمل الهی است.عالمان دین و حق تشـکیل حکومتآیا همه عالمـان دین هماننـد سـایر شخصـیت‌های علمی فردا یـا ضـمن شـرکت در تشـکل‌های سیاسـی، از حق مساوی برای شـرکت در فعالیت‌هـا یـا تشـکیل حکومت‌برخوردارنـد؟پاسـخ ایـن شـبهه از مبـاحث گذشـته به‌دست می‌آیـد، زیرا گفـتیم حکـومت اسـلامی با حاکمیت قوانین دینی - اسـلامی می‌طلبد تا کسی بر اریکه چنین حکومتی تکیه زند که ویژگی‌های لازم یک حاکم راستین اسلامی (یعنی برجستگی‌های برتر اخلاقی و اسـلامی و آگاهی‌هـای کامـل به احکـام و قوانین اسـلامی) را دارا باشـد و متخصـص در علوم اسلامی و مجتهد واجد شرایط نیز بوده باشد.چرا رهبری محدود به زمان خاصی نیستعدم تعیین مدت حکومت‌برای ولی‌فقیه هرگز به معنای مادام‌العمر بودن آن نیست چون رهبری ولی‌فقیه دایرمـدار شـرایط و ویژگی‌های تعیین شده در قانون‌اساسـی است و با ناتوانی رهبر از انجـام وظـایف قـانونی یـا فقـدان یکی از شـرایط از مقـام خـود عزل می‌شـود کـه البته تشـخیص این امر بر عهـده خبرگـان است.علاوه براین احتمال گرایش رهبر به استبداد نیز به دو دلیل مردود است:۱) احتمال این‌که فقیه عادل و با تقوا که به اوج فضایل اخلاقی و پرهیزکاری و خداترسـی رسـیده است، به اسـتبداد روی آورد بسـیار ضعیف است.۲) اهرم‌های کنترل که در قانون‌اساسـی قرار داده شـده است راه هرگـونه اسـتبداد را بر روی رهـبری بسـته است.آیـا اعلمیت فقهی در رهـبری شـرط است؟اعلمیت فقهی در مرحله تحقـق خـارجی پیوسـته دچـار اشـکال بوده و هست، زیرا در طول تاریـخ غیبت کـبری به نـدرت می‌توان زمـانی را یـافت که مرجعیت‌شیعه در دست فقیهی اعلم از جمیع جهات، متمرکز باشـد، به‌طوری‌که همه یا اکثر علمای هر عصـر بر اعلمیت‌بلامنازع یک فقیه اتفاق کرده باشند.در التنقیح از قول آیةالله‌العظمی خویی نیز آمده است:مشهور بین اصحاب، عدم اعتبار اعلمیت در امور مربوط به مجتهد ولی‌امر مسـلمانان است. اگر اعلمیت‌شـرط بود در اخبار ائمه: باید تصریح می‌شد و حتی اگر در روایات به آن اشاره‌ای هم

شـده باشـد، حتما علما ملتزم بر آن می‌شدند. در حالی که هیچ‌یک از علما و فقها به آن ملتزم نشده‌اند.مسؤولیت‌ها و وظایف رهبری در متون اسلامیرهبری و حاکمیت از دیدگاه اسلام وظیفه‌ای سنگین و بس خطیر است که جز از بزرگ‌مردان دین‌شناس و تقوا پیشه بر نمی‌آیـد، کسانی که بر پایه کتاب خدا و سـنت رسول اکرم صـلی الله علیه و آله و جانشـینان به حق آن حضـرت فرمان برانند و به منظور برقراری عـدالت اجتماعی، رفع ظلم و احقاق حقوق مردم به ویژه مظلومان و مستضـعفان وجود خود را وقف پاسداری از دین خـدا و خـدمت کردن بـه خلق او بنمایـد. در اینجـا بـه برخی از وظـایف حـاکم اسـلامی کـه در آیـات و روایـات استنباط می‌شـود می‌پردازیم:قرآن کریم در باره مسؤولیت‌ها و وظایف رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله چنین می‌فرماید:(و انزلنا الیک الکتاب بـالحق مصـدقا لمـا بین یـدیه من الکتـاب و مهیمنـا علیه فاحکم بینهم بما انزل الله و لاتتبع اهوائهم عما جائک من الحق... و ان احکم بینهم بما انزل‌الله و لاتتبع اهوائهم واحذرهم ان یفتنوک عن بعض ما انزل‌الله الیک).: و ما این کتاب را به حق، بر تو فرو فرستادیم که تصدیق کننده همه کتاب‌های آسـمانی است که پیش از آن بوده و بر آن‌ها چیره و مسلط می‌باشد پس حکم کن میان آن‌ها با آنچه خداونـد فرسـتاده و به‌جای پیروی از حکم حقی که بر تو نازل شـده از خواهش‌های آنان پیروی مکن... و به‌آن‌چه خدا فرو فرسـتاده میان مردم حکم کن و پیروی از خواهش‌های آنان مکن و بر حـذر باش از آنان که مبادا تو را درباره بعضـی از آن‌چه خدا بر تو فرو فرسـتاده فریب دهنـد و تقاضـای تغییر آن‌را بکننـد.از آن‌جـا که در حکومت اسـلامی حـاکم به عنوان خلیفه و جانشـین پیامبر و ائمه اطهار: بر مردم حکومت می‌کنـد، اهدافی که در این حکومت‌باید مورد نظر باشد و تعقیب و اجراء گردد همان اهداف و برنامه‌هایی است که در رسالت پیامبر صـلی الله علیه و آله مورد نظر بوده و در حکومت آن حضرت به اجرا در آمده است. یعنی همان گونه که پیـامبر اسـلام صـلی الله علیه و آله مـامور و موظف بود که احکـام و دسـتورات الهی را در جـامعه پیاده کنـد و به میل و هوا و هوس دیگران توجه نداشته باشد، حاکم اسلامی نیز باید مهم‌ترین رسالتش اجرای دستورات الهی و احکام دین او باشد.گستره و اختیارات ولی‌فقیهحضـرت امام قدس‌سـره معتقـد به ولایت مطلقه فقیه بودنـد و همان اختیارات معصوم علیه السـلام را برای فقیه زمامـدار قایل بودنـد. براسـاس این نظریه، فقیه همه اختیـارات امـام معصوم علیه السـلام را دارد، هرنوع ولایتی که برای امام ابت‌شـده برای فقیه نیز ثابت است. جز آن‌چه که به دلیل خاص از مختصات امام معصوم علیه السـلام شـمرده شده است. چنین موارد اختصاصـی نیز مربوط بـه جنبـه ولایـت و حـاکمیت نیسـت، بلکـه بـه خـاطر جهـات شخصـی و شـرافت مقـام امـامت و عصـمت امـام معصـوم علیه السـلام است.بنابراین دیدگاه، هرگاه فقیه واجد شـرایط به تشکیل حکومت اسلامی توفیق یابد همان ولایتی را که پیامبر صلی الله علیه و آله و امـام معصوم علیه السـلام در اداره امور جـامعه دارنـد او نیز دارد، و بر همه مردم لازم است که از او اطاعت کننـد. امام قدس‌سـره دراین‌بـاره می‌فرماینـد:این تـوهم که اختیـارات حکومـتی رسول اکرم صـلی الله علیه و آله بیش از حضـرت علی علیه السـلام بود، یا اختیـارات حکومتی امیر مؤمنـان علی علیه السـلام بیشتر از فقیه است، باطل و مردود می‌باشـد. البته فضایل پیامبر صـلی الله علیه و آله بیش از همه انسان‌هـا است، و پس از آن حضـرت، فضایـل امیر مؤمنـان از همه بیشتر می‌باشـد. لیکن فضایـل معنوی بیشتر، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. خداوند همان اختیارات و ولایتی که به پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله و امامان معصوم: در تدارک و بسیج‌سپاه، تعیین والیان و اسـتانداران، گرفتن مالیات و صـرف آن در مصالـح مسـلمانان داده است، برای حکومت فقیه نیز قرار داده است. نهـایت تفـاوت این‌که ولایـت‌فقیه در رابطه بـا شخصـی معین نبوده و روی عنوان عـالم عـادل ثابت است.حضـرت امام خمینی قدس‌سـره در توضیح این نظریه می‌فرمایند:وقتی می‌گوییم ولایت را که رسول‌اکرم صلی الله علیه و آله و ائمه: داشتند پس از غیبت، فقیهی عادل دارد، برای هیچ‌کس این توهم نباید پیدا بشود که مقام فقها همان مقام ائمه: و پیامبراکرم صلی الله علیه و آله است، زیرا این‌جا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از ولایت‌یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس که یک وظیفه سنگین و مهم است می‌باشـد، نه شـان و مقام برتر و غیر عادی. به عبارت دیگر ولایت مورد بحث‌یعنی حکومت و اجراء قوانین الهی و اداره جامعه اسـلامی، بر خلاف تصوری که بسـیاری از افراد دارنـد امتیاز نیست، بلکه وظیفه‌ای است‌خطیر.ولایت فقیه از امور قراردادی و

اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل قانونی ندارد. وقتی کسی به عنوان ولی در موردی نصب می‌شود، مثلا برای حضانت و سرپرستی کسی یا حکومتی، دیگر معقول نیست در اعمال این ولایت فرقی بین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام علیه السلام یا فقیه وجود داشته باشد.به عنوان مثال ولایتی که فقیه در اجرای حدود و قوانین کیفری اسلام دارد، در اجرای این حدود بین رسول اکرم صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام و فقیه امتیازی نیست، حاکم، متصدی اجرای قوانین الهی است و باید حکم خدا را اجرا نماید، چه رسول‌الله صلی الله علیه و آله باشد و چه امام معصوم علیه السلام یا نماینده او یا فقیه عصر.این نظریه به فقهای بزرگی مانند شیخ مفید، طوسی، دیلمی، فاضل و شهیدین نسبت داده شده است و در میان فقهای متاخر شخصیت‌های برجسته‌ای چون علامه شیخ محمد حسن نجفی (صاحب جواهر الکلام) علامه کاشف‌الغطاء، علامه نراقی، میرزای بزرگ شیرازی و مؤلف عناوین سیدمحمد آل‌بحرالعلوم (مؤلف بلغهٔ الفقیه) آن‌را مورد تایید قرار داده‌اند.حضرت امام خمینی قدس‌سره این نظریه را تا آن حد بدیهی می‌شمارد که می‌فرماید:قضیه ولایت‌فقیه، بعد از تصور اطراف، موضوع، محمول و مورد آن، به گونه‌ای روشن است که از مسایل نظری شمرده نمی‌شود و احتیاجی به بحث و دلیل ندارد.منبع: www.hawzah.net

دموکراسی ازمنظر شهید علامه مطهری

نویسنده:حمید انتظار

از شهید مطهری پرسیدند: «عده‌ای واژه‌ی جمهوری دموکراتیک اسلامی را به کار می‌برند و گویا قصد امام از تأکید بر حذف کلمه‌ی دموکراتیک، توجه دادن به تفاوتی است که در دموکراسی غربی و آزادی‌های اسلامی وجود دارد.» لطفاً در این مورد توضیح دهید و تفاوت این واژه‌ها را مشخص کنید.ایشان در پاسخ فرمود: «در اسلام، آزادی فردی و دموکراسی وجود دارد؛ ولی با تفاوتی که میان بینش اسلامی و بینش غربی وجود دارد، روشن می‌شود که در این عبارت، کلمه‌ی دموکراتیک، حشو و زاید است. به علاوه در آینده، وقتی که مردم در دولت جمهوری اسلامی، یک سلسله آزادی‌ها و دموکراسی‌ها را به دست آوردند، ممکن است بعضی‌ها پیش خود این طور تفسیر کنند که این آزادی‌ها و دموکراسی‌ها نه به دلیل اسلامی بودن این جمهوری، بلکه دموکراتیک بودن آن است. یعنی این جمهوری، دو مبنا و دو بنیاد دارد؛ بنیادهای دموکراتیک و بنیادهای اسلامی. ما می‌خواهیم تأکید کنیم که چنین نیست.اولاً: به مصداق مصرع معروف «چون که صد آمد، نود هم پیش ماست»، وقتی از جمهوری اسلامی سخن به میان می‌آوریم، به طور طبیعی آزادی و حقوق فردی و دموکراسی در بطن آن است.ثانیاً: اساساً مفهوم آزادی به آن معنا که فلسفه‌های اجتماعی غرب اعتقاد دارند، با آزادی به آن معنا که در اسلام مطرح است، تفاوت عمده و بنیادین دارد. ما که می‌خواهیم کشوری بر اساس بنیادهای اسلامی بنا کنیم، نمی‌توانیم این ریزه کاری‌ها و ظرافت‌ها را نادیده بگیریم. در باب این که ریشه و منشأ آزادی و حقوق چیست، گفته‌اند: انسان آزاد آفریده شده است. پس باید آزاد باشد؛ امّا سؤال این است که چرا همین پاسخ در مورد مثلاً گوسفند صادق نیست؟! درغرب، ریشه و منشأ آزادی را تمایلات و خواهش‌های انسانی می‌دانند و آن جا که از اراده‌ی انسان سخن می‌گویند، در واقع، فرقی میان تمایل و اراده قایل نمی‌شوند. آن‌چه آزادی فردی را محدود می‌کند، آزادی امیال دیگران است. هیچ ضابطه و چارچوب دیگری نمی‌تواند آزادی انسان و تمایلات او را محدود کند.آزادی به این معنا که مبنای دموکراسی غرب قرار گرفته است، نوعی حیوانیت رها شده است؛ حال آن که مسأله در مورد انسان، این است که او در عین این که انسان است، حیوان است و در عین این که حیوان است، انسان است. آدمی یک سلسله استعدادهای مترقی و عالی دارد که ملاک انسانیت او است. تفکر منطقی انسان و نه هر چه که نامش تفکر است، تمایلات عالی او نظیر: تمایل به حقیقت جویی، تمایل به خیر اخلاقی و تمایل به جمال وزیبایی، تمایل به پرسش حق و... این‌ها از مختصات و ملاک‌های انسانیت است.بشر به حکم این که در سرشت خود، دو قطبی آفریده شده و به تعبیر قرآن، مرکب از عقل و نفس است، محال است که بتواند در هر دو قسمت

وجودی خود، از بی‌نهایت درجه‌ی آزادی برخوردار باشد. رهایی هر یک از دو قسمت، مساوی است با محدود شدن قسمت دیگر. اگر تمایلات انسان را ریشه و منشأ آزادی و دموکراسی بدانیم، همان چیزی به وجود خواهد آمد که امروز در مهد دموکراسی غربی شاهد آن هستیم. در این کشورها، مبنای وضع قوانین در نهایت امر چیست؟ خواست اکثریت. اگر از این‌ها بپرسیم: «آیا برای انسان، صراط مستقیمی وجود دارد که او را به تکامل معنوی برساند؟» جواب منفی می‌دهند؛ یعنی معتقدند راه همان است که خود انسان آن گونه که می‌خواهد، می‌رود و این نظر تئوری معروف «ملا ـ نصرالدین» است که روزی سوار قاطر بود. پرسیدند: کجا می‌روی؟ گفت: هر جا میل قاطر باشد.در نقطه‌ی مقابل این نوع دموکراسی و آزادی، دموکراسی اسلامی قرار دارد. دموکراسی اسلامی، بر اساس آزادی انسان است؛ امّا این آزادی انسان در آزادی شهوات خلاصه نمی‌شود. این که می‌گوییم در اسلام، دموکراسی وجود دارد، به این معنا است که اسلام می‌خواهد آزادی واقعیِ در بند کردن حیوانیت و رها ساختن انسانیت را به انسان بدهد.می‌نویسند وقتی کوروش وارد بابل شد، مردم را در اعتقادات‌شان آزاد گذشت؛ یعنی بت پرست‌ها را در بت پرستی، حیوان پرست‌ها را در حیوان پرستی؛ همه را آزاد گذاشت و هیچ محدودیتی برای آنان قایل نشد. در معیار غربی، کوروش یک مرد آزادی‌خواه به حساب می‌آید، ولی در تاریخ، ماجرای ابراهیم خلیل را هم درج کرده‌اند. او برعکس کوروش معتقد بود که این گونه عقاید جاهلانه‌ی مردم، عقیده نیست. زنجیرهایی است که عادات سخیف بشر به دست و پای او بسته است و در اولین فرصت، بت‌ها و معبودهای دروغین مردم را در هم شکست. با معیارهای غربی، کار ابراهیم خلیل بر ضد اصول آزادی و دموکراسی است؛ چرا؟ چون منطق انبیا غیر از منطق انسان امروز غربی است. رسول اکرم‌صلَّی الل.ه علیه وآله هنگامی که وارد مکه شد، بت‌ها را خرد کرد و به این وسیله، آزادی واقعی را به آن‌ها ارزانی داشت. از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی حق انسان بما هو انسان است. حق، ناشی از استعدادهای انسانی انسان است، نه ناشی از میل افراد و تمایلات آن‌ها. حال آن که این واژه در قاموس غرب، معنای حیوانیت رها شده را متضمن است.دلیل دیگری که در تأکید بر حذف کلمه‌ی دموکراتیک مورد نظر امام بوده، رد تقلید از غرب و معیارهای آنان است. از نظر امام، به کاربردن این کلمه نوعی خیانت به روحیه‌ی مستقل این ملت محسوب می‌شود؛ زیرا ما گوهر آزادی را در فرهنگ خودمان داریم و بی‌نیازیم از این که دست طلب به سوی دیگران دراز کنیم».{ پیرامون انقلاب اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات جامعه‌ی مدرسین، ص ۰۰۱ به بعد. }آیا در نظریه‌ی «مشروعیت الهی» حکومت، نقش مردم در نظام اسلامی کم رنگ نخواهد بود؟پیش از هر چیز باید گفت: بر اساس نظریه‌ی مورد پذیرش اکثریت علمای شیعه، لزوم حکومت به صورت عقلی و نقلی، ثابت بوده و درباره‌ی ولایت پیامبر اکرم‌صلَّی الل.ه علیه وآله، امامان معصوم‌علیهم‌السَّلام و فقها در غیبت و حاکمیت فقیه واجد شرایط، دو نظریه‌ی کلی مطرح است:۱- نظریه‌ی انتخاب:{ حکومت اسلامی، ش ۶، ص ۵۰۱. } بر این اساس، اصل مشروعیت حکومت از خداوند است و او حق تعیین سرنوشت جمعی را به یکایک ملت تفویض کرده است. امت بر اساس این حق الهی، اختیار و صلاحیت تصمیم‌گیری درباره‌ی آن چه را در صلاحیت دولت‌هاست و از اختیارات ولی فقیه به شمار می‌رود، به «فقیه منتخب» می‌سپارد. در واقع، انتخاب مردم، کاشف از نصب فقیه از سوی معصوم‌علیه السَّلام است.۲- نظریه‌ی نصب: در زمان غیبت، فقها به صورت عام و انتصاب از سوی خداوند، به حکومت منصوب شده‌اند{ حکومت اسلامی، ش ۶، ص ۶۰۱. } و همه‌ی آنان حق ولایت دارند. هر چند همه‌ی آنان به طور بالفعل نمی‌توانند حاکم شوند، ولی یکی از آن‌ها با اقدام عملی یا انتخاب خبرگان ملت یا انتخاب مستقیم مردم، امور را در دست می‌گیرد. پس بر این اساس که مشروعیت حکومت از سوی خداوند متعال باشد، به نقش مردم در این نظام می‌پردازیم. این بحث را در ۴ بخش پی می‌گیریم:بخش اول – نقش مردم در تأسیس حکومت اسلامیاین سخن که بر اساس آموزه‌های اسلامی و شیعه، حکومت از آنِ خداست، بدین معنا نیست که مردم در آن، نقشی ندارند. باید گفت مشروعیت حکومت، الهی است، ولی مقبولیت و کارآمدی نظام با رأی مردم انجام می‌شود، به گونه‌ای که اگر مردم نخواهند، نظام اسلامی شکل نمی‌گیرد. برای نمونه، پس از رحلت رسول خداصلَّی الل.ه علیه وآله، حضرت علی‌صلَّی الل.ه علیه

وآله وسلَّم به مدت ۵۲ سال به دلیل همراهی نکردن مردم، حکومت تشکیل نداد، در حالی که حاکم مشروع از سوی خداوند بود. سپس آن گاه که مردم به آن حضرت روی آوردند و رهبری ایشان را پذیرفتند، حکومت صورت عینی به خود گرفت. حضرت به این امر چنین اشاره می‌کند:لولاـ حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر... لالقیت حبلها علی غاربها.{ نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۳. }اگر حضور و خواست مردم نبود، این حکومت را نمی‌پذیرفتم.در جای دیگر می‌فرماید:لا رأی لمن لا یطاع.{ نهج البلاغه، خطبه‌ی ۷۲. }کسی که اطاعت نشود و مقبولیت مردمی نداشته باشد، نمی‌تواند حکمرانی کند.بنابراین، مردم نظام اسلامی را پایه ریزی می‌کنند، پدید می‌آورند و به آن تداوم می‌بخشند. در بحث مورد نظر، پرسش دو محور دارد:۱. نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی چیست؟۲. نقش مردم در استقرار حکومت اسلامی چگونه است؟باید گفت: مشروعیت حکومت از آنِ خداست. وقتی پیامبر نیز در نصب و عدم نصب خود اختیاری ندارد، این به معنای نادیده گرفته شدن نقش آن حضرت یا مردم نیست؛ چون تشکیل حکومت پیامبر اکرم‌صلَّی الل.ه علیه وآله با قهر و غلبه نبوده است، بلکه مردم با رضایت به آن تن دادند و در استقرار آن کوشیدند.حضرت امام خمینی رحمه الل.ه با اشاره به این نقش اساسی مردم، می‌فرماید:بر مردم فرض و لازم است که بر ضد تبلیغات دشمنان اسلام، قیام کنند و تبلیغات آن‌ها را نقش بر آب نمایند. آن گاه زمینه‌ی تشکیل حکومت اسلامی را فراهم سازند و با اطاعت از رهبران دینی، فقیه عادل را به رهبری برگزینند... اگر مردم، فقیه عادل را کنار بگذارند و به او توانایی اجرای احکام شرع را ندهند، نمی‌توانند به وظیفه‌ای که دارد، عمل کند.{ کتاب البیع، امام خمینی، مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار، ج۲، ص ۴۶۰. }بخش دوم – نقش مردم در تداوم حکومت اسلامیهم چنان که مردم در تأسیس حکومت اسلامی، نقش مهمی دارند، در استمرار آن نیز دخیل‌اند. اگر پشتیبانی و یاری مردم نباشد، آن حکومت تداوم نخواهد داشت. مثال بارز این مطلب، حکومت حضرت امام حسن مجتبی‌علیه السَّلام است. هر چند ایشان از سوی خداوند، حاکم مشروع به شمار می‌رفت، ولی به دلیل یاری نکردن مردم، نتوانست حکومتی تشکیل دهد.بخش سوم – نقش مردم در نظارت بر حاکمان اسلامیدر روایات اسلامی و سیره‌ی پیامبر اکرم‌صلَّی الل.ه علیه وآله و حضرت علی‌علیه السَّلام درباره‌ی نظارت مردم بر حکومت و عمل کرد صاحبان قدرت، تأکید شده است.پس از تأسیس و انتخاب رهبری، مردم نسبت به حکومت اسلامی بی‌تفاوت نیستند، بلکه به صورت‌های گوناگون بر حکومت نظارت می‌کنند. در این جا، به سه شیوه‌ی نظارت مردم بر حکومت، اشاره می‌کنیم:۱- نصیحت حاکمان اسلامیدر فقه اسلامی، یکی از حقوق مسلم مردم این است که می‌توانند رهنمودها و نظرهای خود را به رهبرشان ارایه دهند. در این باره، روایت‌های فراوانی وجود دارد که در کتاب‌های حدیثی مانند: بحارالانوار و اصول کافی در بابی با نام «باب ما اُمِرَ به النبی من النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین و اللزوم لجماعتهم» آمده است. معنای نصیحت با توجه به ظاهر این کلمه، «ارشاد به مصالح» است. برای نمونه، حضرت علی‌علیه السَّلام می‌فرماید:و امّا حقی علیکم فالوفاء بالبیعهٔ و النصیحهٔ فی المشهد و المغیب.{ نهج‌البلاغه، خطبه‌ی ۴۳. }و امّا حق من بر شما این است که به عهدتان وفا کنید و مرا در نهان و آشکار نصیحت نمایید.نصیحت رهبران و حاکمان از دو نظر اهمیت دارد:۱. آنان را از کاستی‌های امور، آگاه می‌سازد و به برنامه‌ریزی و تصمیم گیری بهتر می‌انجامد.۲. آنان، دیدگان مردم را ناظر بر رفتار خود می‌پندارند و تأثیر بازدارندگی دارد.باید دانست حاکم اسلامی بر اساس اطلاق آیه‌ی شریفه‌ی «فبشّر عبادالذین یستمعون القول فیتبعون احسنه»{ زمر، ۷۱ و ۸۱. } و دلالت روایات، باید نصایح را بشنود و به رهنمودهای نیکو عمل کند. حضرت علی‌علیه السَّلام نیز در این باره می‌فرماید:فان معصیهٔ الناصح الشفیق العالم المجرّب تورث الحیرهٔ و تعقب الندامهٔ.{ نهج البلاغه، خطبه‌ی ۳. }نتیجه‌ی نافرمانی از نصیحت کننده‌ی مهربانِ دانا و با تجربه، حسرت و اندوه و پشیمانی است.۲. انتقاد از حاکمان اسلامیبر اساس برخی روایات، انتقاد از دولت‌مردان نه تنها مجاز بوده، بلکه لازم شمرده شده است. در صورت فایده نداشتن نصیحت، جامعه‌ی اسلامی باید رفتار حاکمان خویش را مورد انتقاد سازنده قرار دهد. حضرت علی‌علیه السَّلام در دوران حکومت خود به انتقادها توجه می‌کرد. حتی در برخی موارد، هنگامی که انتقادها به احتجاج‌می‌رسید، خود، شرکت می‌کرد و گاهی نیز دستور می‌داد جلسه‌ی نقد

برپا شود. برای نمونه، زمانی که خوارج‌با عبـداللّه بن عباس و صعصـعهٔ بن صوحان – نماینـدگان امام – به توافق نرسیدند، حضـرت فرمود:شـما دوازده نفر نماینـده برگزینیـد. مـا هم به همین تعـداد از خودمان می‌فرستیم تا"؛آ در یک جا جمع شونـد و اسـتدلال‌ها و نظرهای خود را با هم در میان بگذارند.{ نهج السعادهٔ، ج۲، ص ۱۳. }به همین دلیل، امام خمینی رحمه ال.ه فرموده است:هر فردی از افراد ملت حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمام دار مسلمین را استیضاح کند و به او انتقاد کند و او باید جواب قانع کننده بدهد.{ صحیفه‌ی نور، ج۷، ص ۰۹۱. }ایشان در سخن دیگری می‌فرمایـد:اگر من یک پایم را کنار گذاشتم، کج گذاشتم، ملت موظف است که بگوینـد پـایت را کـج گذاشته‌ای، خودت را حفـظ کن.{ همان، صص ۳۳ و ۴۳. }بنـابراین، انتقـاد یکی دیگر از راه‌هایی است که مردم بدان وسیله می‌توانند در کنترل و اصلاح حکومت، نقش داشته باشند.۳. امر بـه معروف و نهی از منکر در حق حاکمان اسلامیامر به معروف و نهی از منکر که یکی از واجبات الهی است، در روابط دو جانبه‌ی حاکم و مردم نیز اطلاق دارد. مردم می‌تواننـد بـا به کـار بردن این اصل مهم، بر رهبران خود نظارت کننـد. این امر یکی از اصول قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران{ قـانون اساسـی، اصـل هشـتم. } بوده و از اصولی است که حق نظارت بر صاحبان قـدرت را به مردم می‌دهـد.بخش چهارم – نقش مردم در انتخاب حاکمان و قانون‌گـذاریانتخابات و شـرکت مردم در آن، تجلی‌گاه اراده‌ی مردم است؛ زیرا مردم در انتخابات، خود را صاحب قدرت وموجد حکومت می‌دانند. بیشتر دموکراسـی‌های غربی بر این پایه تشکیل شده و در دین اسلام نیز مورد نهی قرار نگرفته است. بر اسـاس دیـدگاه‌های علمـای اسـلام، پسـندیده است که مسؤولان اجرایی بر اساس خواست مردم و در چارچوب موازین شـرعی انتخـاب شونـد تـا مردم، امور اجتماعی‌شـان را به افراد صـلاحیت‌دار بسپارند.{ برای مطالعه‌ی نقش مردم در انتخاب حاکمـان و قانون‌گـذاری از دیـدگاه اسـلام، ر.ک: نظریـه‌ی سیاسـی اسـلام، محمّـد تقی مصـباح یزدی، قـم، مؤسسـه‌ی آموزشـی و پژوهشـی امام خمینی رحمه ال.ه، ۹۷۳۱. }مشـروعیت مشارکت مردم در انتخاب دولت‌مردان و تشـکیل مجلس قانون گـذاری را با نظریه‌ی «منطقهٔالفراغ» می‌توان تقریر کرد. در این نظریه که برخی علما آن را مطرح کرده‌اند، احکام اسلام به ۵ دسته تقسیم می‌شود. از جمله‌ی آن‌ها «مباحات» است که به خود مردم واگذار شده است{ اقتصاد ما یا بررسی‌هایی درباره‌ی مکتب اقتصادی اسلام، آیت اللّه سـید محمّـد بـاقر صـدر، برگردان: کـاظم موسوی، بی‌جا، بی‌نا، بی‌تا. } تا بر اساس مصالـح‌شان تصـمیم بگیرنـد. امور گوناگون کشورداری و ایجاد ارکان ونهادهایی برای سامان دهی نظم اجتماعی به همین امر برمی‌گردد. مردم در این بخش می‌تواننـد به قانون گذاری و تصمیم سازی بپردازند. آنان، امور اجرایی کشور را به وسیله‌ی انتخاب، به افراد اصلح واگذار می کنند. هم چنین می توانند در مواردی که بـا قوانین اسـلام تعـارض نـدارد و مورد نیاز جامعه‌ی اسـلامی است، به وضع قوانین دست یازنـد. بـدین ترتیب، مردم می‌تواننـد در انتخاب حاکمان و قانون گذاری، مشارکت کنند.آیا منظور از جمهوری اسـلامی، همان جمهوری غربی است؟ در غیر این صـورت، بـا هم چه تفاوت‌هـایی دارنـد؟رضـا واعظیجمهـوری یـک واژه‌ی عربی به معنـای «مردم کـثیر»، افراد قوم یـا توده‌ای از اشـخاص‌و اشـیاء است{ فرهنگ عربی المنجد درباره‌ی «الجمهور» چنین نوشـته است: «الجمهور: ج جماهیر: جماعهٔ القوم، معظم کل شییء، معظم القوم و اشرافهم، الرمل الکثیر المتراکم». } که امروزه آن را به فارسی، «توده‌ی مردم» و به یونانی «دموس» نامیم. معنای لغـوی جمهـوریت، گزینش رهـبر از سوی امـت یـا دولـت برای یـک دوره‌ی محـدود اسـت، نـه بـه ارث.{ فرهنـگ عربی المنجـد: «الجمهوریـهٔ الأمـهٔ والدولـهٔ معین زعیمـا لوقت محـدد لا ـ بالتوارث، بل بالانتخاب جمهورالامـهٔ». } واژه‌ی جمهوری)Reublic(در غرب نیز از)Res ublica(لاـتین گرفتـه شـده اسـت. در مقابـل)Resrivata(کـه بـه مفهـوم قلمروی خصوصـی بـود، بـه)Reublic(قلمروی عمـومی اشـاره می‌کرد. نکته‌ی اصـلی در بحث جمهـوریت یـا جمهور خواهی، توجه به مردمی است که بـا؛×ء انگیزه‌هـا و دلایـل گونـاگون گردهم می‌آینـد. «جمهوری» در قـاموس سیاسـی، حکومت دموکراتیـک یا غیر دموکراتیکی است که زمـام‌دار آن بـا رأی مسـتقیم یـا غیر مسـتقیم اقشـار گوناگون مردم انتخاب می‌شود. توارث در آن، دخالتی نـدارد و بر حسب مورد، مـدت زمـام‌داری محـدود است. برخی، جمهوری را در معنـای امروزی آن چنین معرفی می‌کننـد: «پایه‌ی حکومت جمهوری بر این

اصل است که در کشور، زمام‌دار واقعی همه‌ی مردمند و حکومت جمهوری عبارت است از حکومت مردم به وسیله‌ی مردم».{ اصول حکومت جمهوری، مصطفی رحیمی، انتشارات امیرکبیر، ۸۵۳۱ ص ۷. } با این تعریف، حکومت جمهوری در برابر حکومت فردی و حکومت اشرافی قرار می‌گیرد که تنها یک فرد یا شمار محدودی، قدرت را در دست دارند.اصول اساسی حکومت جمهوریه یافت‌های بی‌شماری، با کنکاش در مقوله‌ی «جمهوریت»، گستره‌ی تاریخی آن را به درازای تاریخ تفکر سیاسی دانسته‌اند. این اندیشه هم اکنون در عصر مدرنیسم و پست مدرنیسم نیز مطرح است. با این حال، هنوز اجماع نظر قطعی بر سر مفهوم و شکل «جمهوریت» به دست نیامده و مناقشه درباره‌ی جایگاه تحقق آن پایان نیافته است. هنوز این پرسش مطرح است که: آیا جمهوریت تنها در رژیم‌های پارلمانی و انتخاباتی آزاد است یا با سلطنت و اقتدار نیز تحقق‌پذیر است؟ هنوز درباره‌ی اصول کلی و مهم حکومت جمهوری مانند: «پایه‌های حاکمیت»، «چگونگی انتخاب زمام‌داران»، «چگونگی حکومت زمام‌داران» و «چگونگی تحدید قدرت زمام‌داران» بحث‌های جدّی وجود دارد.برخی اندیشمندان مانند ژان ژاک روسو، حکومتی را که از قانون پیروی کند و هر حکومت مشروعی را «جمهوری» می‌خوانند.{ قرارداد اجتماعی، ژان ژاک روسو، برگردان: مرتضی کلانتریان، تهران، نشر آکد، ص ۴۹۱. } منتسکیو در «روح القوانین»، حکومتی را حکومت جمهوری می‌نامد که در آن، همه‌ی ملت یا بخشی از آن، قدرت مطلق را در دست داشته باشند.{ روح القوانین، منتسکیو، برگردان: علی اکبر معتمدی، تهران، امیرکبیر، ۸۶۳۱ ص ۲۹. }برای حکومت جمهوری، ویژگی‌های فراوانی برشمرده‌اند. با دقت نظر در این ویژگی‌ها همه‌ی آن‌ها را در ۴ مقوله - که منتسکیو نیز به آن اشاره کرده است - می‌توان خلاصه کرد. این اصول در جوامع گوناگون، در شیوه‌ی اجرا، متفاوتند. ۴ اصل کلی حکومت جمهوری عبارتند از:{ همان، صص ۳۹ - ۹۹. }۱. خاستگاه قدرت (مشروعیت)در نظام جمهوری، مشروعیت یعنی وجود هماهنگی هنجاری میان زمام‌داران و شهروندان تنها از مردمان برمی‌خیزد.۲. روش دست یابی به قدرتدر نظام جمهوری، به اقتضای خاستگاه مردمی آن، تنها با روش‌های انتخاب دموکراتیک، به قدرت می‌توان دست یافت. بدون کاربرد چنین شیوه‌هایی، از دولت جمهوری به معنای واقعی کلمه نمی‌توان سخن گفت.۳. تحدید قدرت زمام داران (نظارت عمومی)به اقتضای جوهر حکومت جمهوری، برای اعمال نظارت مؤثر مردمی باید سازوکارهایی پیش بینی شود.۴. توزیع قدرت و تفکیک قوهر چند تفکیک قوا از ویژگی‌های ذاتی و طبیعی جمهوریت به شمار نمی‌آید، ولی آن را یکی از الزام‌های تبعی و منطقی جمهوری می‌توان دانست.اینک که اصول کلی حکومت جمهوری را بر شمردیم، به تعریف جمهوری اسلامی می‌پردازیم و تفاوت‌های آن را با الگوهای دیگر مشخص می‌سازیم.اصول اساسی جمهوری اسلامیامام‌خمینی رحمه ال.ه؛ بنیان گذار جمهوری اسلامی می‌فرماید:ما خواهان استقرار یک جمهوری اسلامی هستیم و آن، حکومتی است متکی به آرای عمومی و شکل نهایی حکومت با توجه به شرایط و مقتضیات کنونی جامعه‌ی ما توسط خود مردم تعیین خواهد شد.{ صحیفه‌ی نور، ج۴، ص ۶۲. }ایشان در فرازی دیگر چنین فرموده است:جمهوری اسلامی را که ما اعلام کرده‌ایم و ملت با راه پیمایی‌های مکرر به آن رأی دادند، حکومتی است متکی به آرای ملت و مبتنی بر قواعد و موازین اسلام.{ همان، ص ۹۶۱. }هم چنین در جایی دیگر می‌فرماید:ماهیت حکومت جمهوری اسلامی این است که با شرایطی که اسلام برای حکومت قرار داده است، با اتکا به آرای عمومی ملت، حکومت تشکیل شده و مجری احکام اسلام می‌باشد.{ همان، ج۳، ص ۵۰۱. }استاد شهید مرتضی مطهری درباره‌ی جمهوری اسلامی چنین می‌نویسد:جمهوری اسلامی از دو کلمه مرکب شده است؛ کلمه‌ی جمهوری و کلمه‌ی اسلامی. کلمه‌ی جمهوری، شکل حکومت پیشنهاد شده را مشخص می‌کند و کلمه‌ی اسلامی، محتوای آن را. می‌دانیم که حکومت‌های دنیا چه در گذشته و چه در حال حاضر، شکل‌های مختلفی داشته‌اند از قبیل: حکومت فردی موروثی که نام آن، سلطنت پادشاهی است یا حکومت حکیمان، متخصصان، فیلسوفان و نخبگان که آریستو کراسی نامیده می‌شود یا حکومت متنفذان، سرمایه‌داران و قس علی هذا. یکی از این حکومت‌ها، حکومت عامه‌ی مردم است؛ یعنی حکومتی که در آن، حق انتخاب با همه‌ی مردم است، قطع نظر از این که مرد یا زن، سفید یا سیاه، دارای این عقیده یا

آن عقیده باشند. در این جا فقط شرط بلوغ سنی و رشد عقلی، معتبر است و نه چیز دیگر. به علاوه، این حکومت، حکومتی موقتی است؛ یعنی هر چند سال یک بار تجدید می‌شود... و امّا کلمه‌ی اسلامی همان طور که گفتیم محتوای این حکومت را بیان می کند؛ یعنی پیشنهاد می کند که این حکومت با اصول و مقررات اسلامی اداره شود و در مدار اصول اسلامی حرکت کند. چون می‌دانیم که اسلام به عنوان یک دین، در عین حال یک مکتب و یک ایدئولوژی است. طرحی است برای زندگی بشر در همه‌ی ابعاد و شؤون آن. به این ترتیب، جمهوری اسلامی یعنی حکومتی که شکل آن، انتخاب رییس حکومت از سوی عامه‌ی مردم است برای مدت موقت و محتوای آن هم اسلامی است.{ پیرامون انقلاب اسلامی، صص ۹۷ – ۰۸. }بر اساس نظر شهید مطهری، شکل حکومت، جمهوری و محتوای آن، اسلامی است. هم چنان که محتوای جمهوری‌های لیبرال، دموکراسی و درون مایه‌ی جمهوری‌های سوسیالیستی، ایدئولوژی مارکسیستی است.با توجه به مطالب یاد شده، ویژگی‌های اصلی جمهوری اسلامی، را بر می‌شماریم:۱. حکومت در جمهوری اسلامی، به رعایت دین و ایدئولوژی اسلام، پای بند است.۲. هدف جمهوری اسلامی، تعالی انسان و تحقق ارزش‌های الهی است.۳. قانون گذاری در جمهوری اسلامی بر پایه‌ی ارزش‌های الهی صورت می‌پذیرد.۴. در جمهوری اسلامی، عقل در کنار دین قرار دارد.۵. مشروعیت در جمهوری اسلامی بر دو پایه‌ی مردم و دین بنا نهاده شده است.۶. شرع الهی و قوانین محمّدی‌صلّی الل.ه علیه وآله وسلّم معیار رفتار حکومت کنندگان و حکومت‌شوندگان است.بنابراین، هر چند جمهوری‌ها از نظر شکل و ظاهر با هم شباهت دارند، ولی وجه تمایز اصلی آن‌ها محتوا و ماهیت‌شان است.تفاوت محتوایی جمهوری اسلامی با دیگر جمهوری‌ها، تفاوت‌های دیگری را در پی داشته است. به همین دلیل، فرآیندهایی برای حفظ محتوا و ماهیت جمهوری اسلامی وجود دارد که به وسیله‌ی نهادهایی هم‌چون: شورای نگهبان، خبرگان رهبری و ولایت فقیه اعمال می گردد.{ برای مطالعه‌ی بیشتر ر.ک: مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، عباس‌علی عمید زنجانی، نشر جهاد دانشگاهی، ص ۷۹.- کتاب‌های حضرت امام خمینی رحمه الل.ه در این باره.- پیرامون انقلاب اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات جامعه‌ی مدرسین.- جمهوریت و انقلاب اسلامی (مجموعه‌ی مقالات)، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، تابستان ۷۷۳۱.- سخنان حضرت آیت اللّه جوادی آملی، ۹۱ و ۱۲/۷/۷۷۳۱، زیر عنوان «جمهوریت و اسلامیت».- قانون اساسی. }حکومت اسلامی با جمهوری اسلامی چه تفاوتی دارد؟عباس بصیرجمهوریت، نشان دهنده‌ی شکل و اسلامیت، بیان گر محتوای حکومت است.«جمهوری»، نام شکل حکومت و نشان دهنده‌ی حاکمیتی است که مردم در آن، حق دارند سرنوشت خود را تعیین کنند. در ساختار جمهوری، همه‌ی نهادها ونقش‌ها، انتخابی است و به مردم بر می گردد. جمهوری در برابر حکومت‌های مشروطه‌ی سلطنتی، استبدادی و دیکتاتوری قرار می گیرد.دسته‌بندی شکل حکومت به سلطنتی، دیکتاتوری و دموکراسی از دیرباز و قرن‌ها پیش از میلاد مسیح در میان اندیشمندان متداول بوده است. مشهور است که افلاطون به گونه‌ای حکومت سلطنتی و ارسطو به حکومت عامه‌ی مردم (اکثریت) یا طبقه‌های متوسط تمایل داشته است.در رژیم سلطنتی، یک نفر پادشاه یا ملکه بر اساس توارث، عادت‌های مسلّم کشور، انتخابات یا فریب کاری، به صورت استبدادی یا مشروطه حکومت می کند. در رژیم دیکتاتوری، یک شخص یا طبقه و گروه بر اساس ضرورت‌ها و حوادث ناگهانی، قدرت را به دست گرفته است و با استبداد فرمان می‌راند.«دموکراسی»، واژه‌ای یونانی است که به معنای حکومت مستقیم و بی‌واسطه‌ی مردم می‌آید. دموکراسی به این معنی، صرفاً جنبه‌ی نظری و فرضی دارد؛ زیرا حکومت مستقیم یا به دیگر سخن، «دموکراسی محض» از پدیده‌های نادری است که حتی در دولت شهرها نیز کم‌تر دیده می‌شود. آن‌چه امروز دموکراسی نامیده می‌شود، گونه‌ی ویژه‌ای از حکومت است که در آن، افراد واجد شرایط جامعه، کارگزاران حکومتی را انتخاب می‌کنند.{ همان و نیز ر.ک؛ بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمن عالم، نشر نی، ص ۹۵۲. } «جمهوری اسلامی» یکی از شکل‌های حکومت دموکراسی است که اصطلاحاً به آن «تئو دموکراسی» می گویند؛{ اندیشه‌های فقهی – سیاسی امام خمینی رحمه الل.ه، کاظم قاضی‌زاده، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری، ۷۷۳۱، ص ۳۳۱. } یعنی حکومتی که شالوده‌ی

آن بر مبنای آرای عاقلانه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم مردم بوده، ولی در قوانین و شرایط، تابع شرع مقدس اسلام است. کلمه‌ی اسلامی که محتوای حکومت را بیان می کند، بدان معنا است که این حکومت بر محور ارزش‌های اسلامی اداره می‌شود. پس جمهوری اسلامی، حکومتی است که شکل و ساختار آن را عامه‌ی مردم انتخاب کرده‌اند و محتوای آن، بر پایه‌ی برنامه‌های کلی و هدف‌های اساسی اسلام بنا نهاده شده است.{ مبانی فقهی کلیات قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ص ۷۹. }آیا جمهوریت از این نظر که یک شکل حکومتی است، با مبانی اعتقادی و اهداف و اصول ارزشی اسلام هم‌خوانی دارد؟در پاسخ به این مسأله، آن را در ۲ بخش بررسی می کنیم:۱. جنبه‌ی تاریخی: مسلمانان، شکل‌های گوناگون حکومتی داشته‌اند که عبارت است از: «نظام خلافت»، «ولایت عهدی» و «جمهوری». در دوران مبارزات اسلامی ملت ایران، یکی از پرسش‌ها این بود که پس از پیروزی انقلاب، کدام شکل حکومتی پذیرفته می‌شود؟ در آغاز، از تعبیر نسبتاً جامع «حکومت اسلامی» استفاده می‌شد، ولی اندکی پس از پیروزی انقلاب، شکل «جمهوری اسلامی» پیشنهاد شد و با رأی قاطع مردم، تثبیت گردید.۲. جنبه‌ی نظری: حکومت اسلامی بر این اصل مهم و اساسی مبتنی است که: «حاکمیت مطلق بر انسان و جهان از آن خدا است و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم گردانیده است.»{ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل پنجاه و ششم. } این اصل نشان دهنده‌ی یک اراده‌ی جمعی است که از آیه‌ی شریفه‌ی: «ان اللّه لایغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسهم»{ رعد، ۱۱. } برداشت می‌شود. این آیه، اراده‌ی تکوینی خداوند را در حوزه‌ی جامعه‌ی سیاسی نشان می‌دهد. مراد از این سخن، آن است که خداوند، سرنوشت سیاسی انسان را به دست خودش سپرده و از او خواسته است در تعیین سرنوشت خویش، اراده‌ی جمعی را در پیش بگیرد. اراده‌ی جمعی همان حاکمیت جمعی بر اقتدار جمعی و وابستگی قدرت سیاسی به خواست و انتخاب جمعی است.{ ابعاد فقهی مشارکت سیاسی، عباس‌علی عمید زنجانی، به اهتمام: علی اکبر علیخانی، ص ۳۳. } این اصل در فقه سیاسی با نام «الاصل عدم ولایهٔ احد علی احد» مطرح می‌شود؛ یعنی هیچ کسی بر کس دیگر ولایت ندارد. امام خمینی‌رحمه الل.ه می‌فرماید:هر کس، هر جمعیتی، حق اولی‌اش این است که خودش انتخاب بکند یک چیزی را که راجع به مقدّرات مملکت خودش است.{ آیین انقلاب اسلامی، ص ۱. }بر اساس این بیان، حکومت اسلامی، حکومتی است که به آرا و انتخاب مردم، متکی است. همان گونه که در می‌یابید این بیان با دیدگاه مشروعیت الهی - مردمی حکومت بیش‌تر هم خوانی دارد.بر اساس این نظریه، آن‌جا که نصب خاصی از سوی خداوند صورت بگیرد (عصر حضور)، همان نصب برای امامت معین است، ولی اگر نصب خاصی نباشد (عصر غیبت)، حق انتخاب برای مردم وجود دارد. البته این حق، مطلق نیست بلکه برای کسی است که شرایط معتبر را داشته باشد.{ احیای حکومت اسلامی، محمد حسین حسینی طهرانی، ص ۶۶۱. } در این صورت، اعمال ولایت از سوی فقیه جامع الشرایط بر رضایت قطعی و انتخاب مردم، مبتنی است. اگر انتخاب مردم نباشد، اعمال ولایت هم مشروعیت ندارد.{ مفاهیم القرآن فی معالم الحکومهٔ الاسلامیهٔ، جعفر سبحانی، ص ۷۲۲؛ ولایت فقیه، محمّد هادی معرفت، ص ۲۹؛ وظیفه‌ی فرد مسلمان در احیای حکومت اسلامی، محمّد حسین حسینی طهرانی، ص ۶۶۱. } به یقین، اگر این دیدگاه را بپذیریم، جمهوریت تنها شکل مشروع حکومت اسلامی خواهد بود.باید دانست دیدگاه ولایت انتصابی نیز به نقش مردم بی‌توجه نیست. از این دیدگاه، هر چند انتخاب مردم در مشروعیت حکومت تأثیری ندارد، ولی در کارآمدی حکومت، نقش اساسی دارد و بدون آن، هرگز حکومتی تشکیل نمی گردد. امام علی‌علیه السَّلام فرمود:اگر اجتماع مردم نبود و با وجود یاری کننده، حجت تمام نشده بود و اگر خداوند از عالمان تعهد نگرفته بود که در برابر ظلم ظالم و مظلومیت مظلوم ساکت ننشینند، ریسمان حکومت را به گردنش می‌انداختم (حکومت تشکیل نمی‌دادم).{ نهج البلاغه، ابن ابی الحدید، ج۱، باب ۳، ص ۲۰۲ (آل البیت). }بر این اساس، حتی هواداران دیدگاه ولایت انتصابی، بر نقش مردم در گزینش حاکم تأکید می‌ورزند. حضرت امام خمینی‌رحمه الل.ه در تأیید این نظر می‌فرماید:ولایت فقیه در کار نباشد، طاغوت است اگر به امر خدا نباشد. رییس جمهور، با؛ =تد نصب فقیه نباشد، غیر مشروع است. وقتی غیر مشروع شد، طاغوت است... طاغوت وقتی از بین می‌رود که به امر خدای تبارک و

تعالی، کسی نصب شود.{ صحیفه‌ی نور، ج۹، ص ۱۵۲. }ایشان در جایی دیگر می‌فرماید:عهده‌داری امور سیاسی فقط در صلاحیت امام معصوم و منصوبین اوست و در عصر غیبت، نایبان عام – فقهای جامع الشرایط فتوا و قضاء – جانشین امام معصوم در اجرای سیاسات هستند.{ تحریرالوسیله، ج۱، باب امر به معروف و نهی از منکر، ص ۳۴۴. }با این وصف، ایشان بر حضور مردم در صحنه‌ی سیاست و انتخاب کارگزاران حکومتی، تأکید بسیار داشت. ایشان بارها می‌فرمود:شالوده‌ی هرم قدرت با انتخاب مردم تشکیل می‌شود.{ صحیفه‌ی نور، ج۲، ص ۵۵۲. } ...مسؤولان با واسطه یا بی‌واسطه مورد انتخاب مردم هستند...{ همان، ج۷، ص ۵۴. } حکومت اسلامی، حکومت وحی است، حکومت مستند به قانون الهی و به آرای ملت است... با آرای ملت می‌آید و ملت او را حفظ می‌کند و هر روز هم که بر خلاف آرای ملت عمل بکند، قهراً ساقط است.{ همان، ج۴، ص ۸۵. } بدین ترتیب، درمی‌یابیم که حکومت اسلامی همان جمهوری اسلامی است و بر آرای ملت و موازین اسلامی بنا گشته است.{ همان، ج۴، ص ۹۶۱. }منبع: www.hawzah.net

نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه

نویسنده:مصطفی کواکبیان

طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه، معتقدند که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نه تنها نظریه ولایت فقیه را در قالب یک نظام سیاسی و حکومتی منسجم تحقق بخشیده است بلکه ملاك مشروعیت فقیه عادل و واجد شرایط رهبری را هم در عصر غیبت امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) جهت زمامداری و ولایت و سرپرستی جامعه اسلامی، صرفا نصب وی از سوی شارع مقدس دانسته، و برای انتخاب، رأی، نظر و رضایت مردم تأثیری در جهت اعتبار قانونی ولی فقیه قایل نیست.این گروه با اشاره به برخی از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، «قانونیت» مشروعیت ولایت فقیه را امری الهی دانسته، و بر این باورند که ولی فقیه بدون واسطه، مشروعیت قانونی خویش را از خداوند می‌گیرد و مردم صرفا در جنبه «مقبولیت» یعنی در مرحله سلطه و فعلیت و یا همان مرتبه سوم از مراتب ولایت فقیه عادل، نقش مهم و تأثیر اساسی دارند.قبل از بررسی اصول مورد استناد نظریه ولایت انتصابی فقیه، بیان دو نکته ضرورت دارد:اولا: ناگفته پیداست که اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، یک مجموعه منسجمی است که باید با هم و در کنار هم مورد ارزیابی و تحلیل قرار گیرد.لذا گر چه ممکن است طرفداران نظریه انتصاب الهی و یا نظریه انتخاب مردمی فقیه با تمسك به ظواهر برخی اصول قانون اساسی مدعی استنتاج دیدگاه مشروعیت الهی و یا دیدگاه مشروعیت مردمی از قانون اساسی باشند، اما با بررسی دقیق تمامی آن دسته از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران که به بحث رهبری و نقش مردم در نظام ولایت فقیه مربوط است، مشخص می‌شود که نمی‌توان از قانون اساسی هیچکدام از دو نظریه پیش گفته را به تنهایی استنتاج کرد . بلکه با توجه به آنچه که در بخش سوم این جستار بیان خواهد شد روح کلی حاکم بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران بیانگر دیدگاه مشروعیت دو گانه و یا همان نظریه ولایت الهی ـ مردمی فقیه است.ثانیا: هر چند قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران پس از بازنگری سال ۱۳۶۸ با آنچه که از سوی مجلس خبرگان در سال ۱۳۵۸ تنظیم شده است، تفاوتهای قابل ملاحظه‌ای در مباحث مربوط به رهبری مانند حذف شرط مرجعیت از شرایط و صفات ولی فقیه، حذف شورای رهبری (۱) حذف طریقه مستقیم انتخاب مقام رهبری از سوی مردم و... پیدا کرده است، اما با این حال در مقام استنتاج در بحث حاضر، تفاوت چندانی بین دو متن مذکور وجود ندارد.بررسی نحوه استنتاج از اصول مورد استناد و اشکالات وارده بر آندر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول متعددی به مسأله رهبری و ولایت فقیه مربوط است. با این حال طرفداران دیدگاه مشروعیت الهی ولایت فقیه، اصول پنجم، پنجاه و هفتم و یکصد و هفتم را منطبق با نظریه ولایت انتصابی فقیه دانسته و با استناد به آنها مدعای خویش را مبنی بر مشروعیت قانونی ولی فقیه از سوی شارع مقدس، نتیجه‌گیری می‌کنند.در اینجا ابتدا اصول پیش گفته

را یـادآوری نمـوده، آنگـاه بـه بررسـی چگـونه اسـتنتاج نظریـه ولایـت انتصـابی از ایـن اصـول و اشـکالات وارده بر آن خـواهیم پرداخت.اصل پنجم (۲)در زمـان غیبت حضـرت ولی عصـر ـ عجـل الله تعالی فرجه ـ در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می گردد.اصل پنجاه و هفتم (۳)قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتنـد از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضائیه که زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینـده این قانون اعمال می گردنـد. این قوا مستقل از یکدیگرنـد.اصل یکصـد و هفتم (۴)پس از مرجع عالیقـدر تقلیـد و رهبر کـبیر انقلاب جهـانی اسـلام و بنیانگـذار جمهـوری اسلامی ایران حضـرت آیـت الله العظمی امـام خمینی ـ قدس‌سره‌الشـریف ـ که از طرف اکثریت قـاطع مردم به مرجعیت و رهـبری شـناخته و پـذیرفته شدنـد، تعیین رهبر به عهـده خبرگـان منتخب مردم است . خبرگان رهبری درباره همه فقهای واجـد شـرایط مـذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم (۵) بررسی و مشورت می کننـد هر گـاه یکی از آنـان را اعلم به احکـام و موضوعـات فقهی یـا مسائـل سیاسـی و اجتمـاعی یا دارای مقبولیت عامه یا واجد برجسـتگی خـاص در یکی از صـفات مـذکور در اصـل یکصـد و نهـم تشـخیص دهنـد او را بـه رهـبری انتخـاب می کننـد و در غیر اینصورت یکی از آنان را به عنوان رهبر انتخاب و معرفی می‌نمایند. رهبر منتخب خبرگان، ولایت امر و همه مسئولیتهای ناشی از آن را بر عهـده خواهـد داشت.رهبر در برابر قوانین بـا سـایر افراد کشور مسـاوی است.نحوه اسـتنتاج نظریه ولایت انتصابی فقیه از اصول مورد اسـتنادطرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه، سه اصل پیش گفته را بهترین شاهـد برای اثبات دیدگاه مشـروعیت الهی ولی فقیه در جنبه «قـانونیت» آن دانسـته و معتقدنـد:اولاـ: در هیچیـک از این سه اصـل، سـخن از انتخـاب ولی فقیه از سـوی مردم نیست. بلکه همانگونه که در اصل پنجم آمـده است، مقام ولایت امر و امامت امت در زمان غیبت ولی عصـر (عجل الله تعالی فرجه الشـریف) بر عهـده فقیه عادل و واجـد شـرایط است و او از جانب خـدا منصوب است چه مردم بخواهند و چه نخواهند . البته جهت تحقق عینی و تنجز عملی و سـهولت در امور لازم است مردم هم فقیه واجـد شـرایط را به رهبری قبول کننـد.ثانیا: هر جا که واژه انتخاب رهبری و ولی فقیه در اصول قانون اساسـی به کار رفته است (مانند اصل یکصد و هفتم)، بحث انتخاب و تعیین رهبر از سوی خبرگان است، و نه از سوی مردم . و خبرگان هم بایـد صـفات و شـرایط رهبری را در بین فقها تشـخیص داده و هر کدام را که از جمیع جهات بالاتر یافتنـد، او را برای رهبری انتخـاب و به مردم معرفی نماینـد. به همین خـاطر بایـد گفت که انتخـاب خبرگـان موضوعیت نـدارد بلکه کاشـفیت و طریقیت دارد. در واقع انتخاب خبرگان راهی است برای شـناخت و کشف همان کسـی که شارع او را برای مقام ولایت نصب کرده است. و اگر راه دیگری هم غیر از طریق خبرگان برای کشف قطعی فقیه عادل از بین فقهای واجـد شـرایط وجود داشـته باشد، اساسا نیازی به انتخاب خبرگان نیست. به عبارت دیگر انتخاب خبرگان هیچ نقشی در اصل ثبوت مقام ولایت برای فقیه عادل نـدارد بلکـه ایـن نقش فقـط در زمینه اثبـات ولایـت و جنبه اجرایی بخشـیدن به حکـومت فقیه عـادل منصـوب از جـانب خـدا ظـاهر می‌شود.ثالثا: بهترین دلیل برای اینکه رأی مردم تأثیری در جنبه «قانونیت» ولایت فقیه ندارد، همان نحوه رهبری حضرت امام خمینی (رحمت الله علیه) است. زیرا مردم نه به ایشان رأی داده‌انـد و نه در هیچ انتخاباتی، وی را برای رهبری و زمامداری انتخاب کرده‌اند. البته زمـانی که ولایت در وجود امام خمینی تعیین یافت، همه مردم به رهبری ایشان انقیاد نشان داده و با تمام وجود از وی اطاعت و تبعیت کردند.اشـکالات وارده بر این نحوه اسـتنتاجبر این نحوه از استنتاج از اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران جهت اثبات جنبـه «قـانونیت» مشـروعیت الهی ولاـیت فقیـه و نصب بالفعـل فقیه عـادل از جـانب شـارع مقـدس، اشـکالاتی وارد است، زیرا:اولاـ: علی‌رغم تصریح جنبه «حقانیت» مشروعیت الهی ولایت فقیه در اصول قانون اساسی، هیچیک از اصول آن، ظهوری در نصب بالفعل مقـام رهبری از سوی شـارع مقـدس نـدارد.ثانیا: در اصل پنجم قانون اساسـی قبل از بازنگری سال ۱۳۶۸، بر نقش اکـثریت مردم در تعیین مسـتقیم ولی فقیه تصـریح شـده بود و ولایت امر و امامت امت را بر عهـده فقیه واجد شـرایطی می‌دانست که از سوی اکثریت مردم به رهبری شـناخته و پـذیرفته شـده باشد. البته بر نقش خبرگان نیز در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد تأکید

شـده بود.هر چنـد در شورای بازنگری قانون اساسـی، ذیل اصل پنجم یعنی همان طریقه مسـتقیم تعیین رهبر از سوی اکثریت مردم با رأی ضعیفی حذف شده است (۶) ، اما بر اساس آنچه در مـذاکرات شورای مذکور مطرح شده است اولا حذف آن نه به دلیل عدم اعتقاد به رأی و نظر اکثریت مردم در تعیین رهبری بلکه به دلیل عدم پیش‌بینی لازم در متن قانون اساسی سال ۱۳۵۸ در ایجاد ساز و کـار منـاسب نحوه تعیین رهبری از سوی مردم بوده است. ثانیا شورای بازنگری با گنجانـدن واژه «مقبولیت عامه» در اصل یکصـد و هفتم در صدد بوده است تا در عین جلوگیری از هر گونه سوء اسـتفاده، حق مردم نیز جهت تعیین رهبری محفوظ بماند.نایب رئیس کمیسیون بررسی مسائل رهبری شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران در این زمینه می گوید:«اینکه مردم یک فردی را بـا اکثریت قـاطع به عنوان رهبری و مرجعیت بپذیرنـد به هر حال یک نهادی یا جمعیتی می‌خواهـد تا تصـدیق کنـد که این فرد را مردم پذیرفته‌اند یا نه؟ ... چون رفراندوم و آرای عمومی و رأی‌گیری که نیست بگوییم مردم پذیرفتند یا نه؟ باید یک نهادی تأییدی کنـد که این را پذیرفته‌انـد و آن نهاد جز خبرگان کس دیگری نمی‌تواند باشد.بنابراین، اگر مردم هم پذیرفتند فردی را در دو جهت نیاز به خبرگان هست: یکی آنکه خبرگان بگویند این اکثریت قاطع هست و دیگر آنکه بگویند این اکثریت قاطع پذیرفته شده واجد همـه شـرایط رهـبری هـم هسـت... برای این جهـتی که بـاز حق مردم هم محفـوظ بمانـد صـحبت شـد که خـوب مقبـولیت عـامه را می گـذاریم اگر مردم پذیرفتنـد و بـا اکـثریت او را قبول کردنـد این یـک مقبولیـتی دارد خبرگـان هم توجه دارنـد که این یـک فرد مقتـدری است و آن وقت انتخابش می کنند و او را (طریقه مسـتقیم انتخاب از سوی مردم) ما در قانون نیاوردیم که مشـکلاتی (سوء اسـتفاده و هیاهوی عده‌ای جهت تحمیل فرد غیر واجد شـرایط و یا غیر واجد اکثریت قاطع) برایمان پیدا شود. در واقع نظر کمیسیون این بود. (۷)ثالثـا: اگر مردم حقی در انتخـاب رهـبر ندارنـد و حق تعیین رهـبر بر عهـده مجلس خبرگـان است و اگر رأی مردم هیچ تأثیری در جنبه «قانونیت» مشروعیت ولایت فقیه نداشته، و صرفا نقش آن در مرحله اثبات و اظهار اطاعت و در جنبه «مقبولیت» ظاهر می‌شود. آنگـاه چنین سؤالی غیر منطقی نخواهـد بود که اساسـا چه دلیلی وجود دارد تا مردم را ملزم به شـرکت در انتخابات مجلس خبرگـان بـدانیم؟اگر گفته شود بر مردم شـرعا واجب است تـا از ولی فقیه اطـاعت و تبعیت کننـد که در اینجـا فرض این است هنوز مجلس خبرگانی تشکیل نشده است تا ولی فقیه را تعیین کند لذا چنین وجوبی اساسا سالبه بانتفاء موضوع است.حال اگر گفته شود: مردم از باب مقـدمه واجب و در جهت تهیه مقـدمات ولایت یک فقیه عادل، بایـد در انتخابات مجلس خبرگان مشارکت نماینـد.در پاسخ بایـد گفت: اگر نخواهیم با الفاظ بازی کنیم ایفای چنین نقشـی در حقیقت به مفهوم همان تأثیر رأی مردم در جنبه «قانونیت» مشـروعیت ولایت فقیه است. زیرا فرض این است که تا مردم در انتخابات مجلس خبرگان شـرکت نکنند، مجلس خبرگانی تشـکیل نخواهـد شد، و تا مجلس خبرگانی در کار نباشد، تعیین و انتخاب فقیه واجد شـرایط هم بر اساس اصل یکصد و هفتم قانون اساسـی امکانپذیر نیست. نتیجه آنکه تا مردم رأی ندهند، رهبر تعیین نخواهد شد.رابعا: بداهت و وضوح بحث در مورد رهبری حضـرت امام خمینی (رحمت الله علیه) به آن اندازه‌ای است که ما را بی‌نیاز از هر گونه توضـیح می کند. زیرا بحث از لزوم رضایت و تأمین نظر و ضرورت رعایت رأی و حق مردم است، نه آنکه مردم باید حتما پای یک صندوق انتخاباتی حاضر شده و نام کاندیدای رهبری را بر روی ورقه مشخصـی ثبت نمایند. ناگفته پیداست امام خمینی (رحمت الله علیه) در آن سالی که موفق به تشـکیل حکومت شد آرای اکثریت قریب به اتفاق مردم ایران پشت سر ایشان بود. و آن شخصیت استثنایی تاریخ از چنان پایگاه وسیع توده‌ای برخوردار بود که شاید اگر در این زمینه انتخاباتی برگزار می‌شد مورد تمسـخر مردم هم قرار می گرفت!با این حال، همه‌پرسی دهم و یازدهم فروردین ماه ۱۳۵۸ را (که با آرای مثبت ۲/۹۸٪ کلیه کسانی که حق رأی داشـتند همراه بود) در حقیقت می‌توان رأی بزرگ آری ملت ایران به رهـبری امـام خمینی (رحـمت الله علیه) دانست که به شـکل رسـمی و قـانونی ابراز شـد.خامسـا: اگر ولی فقیه در جنبه «قـانونیت» ، مشروعیت خویش را صرفا از جانب خداوند سبحان کسب کرده باشد و رأی مردم در این مشروعیت هیچ تأثیری نداشته باشد، دیگر منطقی نیست که نهادهای برآمـده از مردم همچون مجلس خبرگان بر کار او نظارت نموده و او را کنترل نمایـد تا در صورتی که از

مسیر صحیح منحرف شده و یا ویژگیها و صفات خویش را از دست داد زمینه برکناری او را فراهم نمایند. در حالی که اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی به برکناری رهبر با تشخیص خبرگان اشاره کرد و می گوید:«هر گاه رهبر از انجام وظایف قانونی خود ناتوان شود، یا فاقد یکی از شرایط مذکور در اصول پنجم و یکصد و نهم گردد، یا معلوم شود از آغاز فاقد بعضی از شرایط بوده است، از مقام خود برکنار خواهد شد. تشخیص این امر به عهده خبرگان مذکور در اصل یکصد و هشتم می‌باشد .»علاوه بر کنترل قانونی، پیش‌بینی کنترل مالی رهبر بر اساس اصل یکصد و چهل و دوم و لزوم مشورت رهبر با مجمع تشخیص مصلحت نظام جهت تعیین سیاستهای کلی نظام جمهوری اسلامی ایران بر اساس بند اول اصل یکصد و دهم از دیگر مواردی است که با انتصاب محض ولی فقیه از جانب شارع مقدس جهت ولایت مطلقه امر و امامت امت همخوانی چندانی ندارد.سادسا: اصولی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران وجود دارد که صراحتا از مشارکت عامه مردم در حکومت و لزوم اداره امور کشور بر اساس آرای عمومی و عدم امکان سلب حق خداداد ملت در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش سخن گفته است.در مقدمه قانون اساسی در خصوص شیوه حکومت در اسلام نقش سرنوشت‌ساز افراد اجتماع به گونه‌ای است که در رهبری اجتماع مسئول هستند. در این زمینه چنین آمده است:«حکومت از دیدگاه اسلام برخاسته از موضع طبقاتی و سلطه‌گری فردی یا گروهی نیست بلکه تبلور آرمان سیاسی ملتی هم‌کیش و هم فکر است که به خود سازمان می‌دهد تا در روند تحول فکری و عقیدتی راه خود را به سوی هدف نهایی (حرکت به سوی الله) بگشاید... با توجه به این جهت، قانون اساسی زمینه چنین مشارکتی را در تمام مراحل تصمیم‌گیریهای سیاسی و سرنوشت‌ساز برای همه افراد اجتماع فراهم می‌سازد تا در مسیر تکامل انسان هر فردی خود دست‌اندرکار و مسئول رشد و ارتقا و رهبری گردد که این همان تحقق حکومت مستضعفین در زمین خواهد بود.» (۸)بند هشتم اصل سوم قانون اساسی، «مشارکت عامه مردم در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش» را از جمله اموری می‌داند که دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است همه امکانات خود را برای تحقق آن به کار گیرد.هر چند در اصل ششم قانون اساسی، بحث از انتخاب رهبر (به دلیل تخصصی بودن شناخت صفات و ویژگیهای ولی فقیه) از سوی مردم مطرح نشده است، اما بر اداره کلیه امور کشور با اتکای آرای عمومی تأکید شده است. در این اصل آمده است:«در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکای آرای عمومی اداره شود، از راه انتخابات، انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می گردد.»در اصل پنجاه و ششم از فصل پنجم قانون اساسی (که این فصل مربوط به «حق حاکمیت ملت و قوای ناشی از آن» می‌باشد) انسان از سوی خدا بر سرنوشت خویش حاکم شناخته شده که این حق الهی و خداداد را هم هیچکس نمی‌تواند از انسان سلب کند. این اصل می گوید:«حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند.»در متن سوگندنامه رئیس جمهور در اصل یکصد و بیست و یکم قانون اساسی از قدرت رئیس جمهور به عنوان امانت مقدسی یاد شده است که ملت آن را به رئیس جمهور سپرده است. در قسمتی از متن این سوگندنامه آمده است:«و با استعانت از خداوند و پیروی از پیامبر اسلام و ائمه اطهار علیهم السلام قدرتی را که ملت به عنوان امانتی مقدس به من سپرده است همچون امینی پارسا و فداکار باشم و آن را به منتخب ملت پس از خود بسپارم.»گرچه مطالب و اصول پیش گفته، مورد استناد طرفداران نظریه ولایت انتخابی فقیه برای استنتاج دیدگاه مشروعیت مردمی از قانون اساسی است، اما از کنار هم گذاشتن این اصول با آنچه که مورد استناد طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه است، مشخص می گردد که از قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای استنتاج مبنای مشروعیت ولایت فقیه از جنبه «قانونیت» آن (همانگونه که در مباحث آینده خواهد آمد) جز دیدگاه مشروعیت دوگانه و یا همان نظریه ولایت الهی ـ مردمی فقیه نمی‌توان نتیجه دیگری گرفت.نظریه تفسیر منطقی و ذهنیت قانونگذاریکی از

نظریه‌هایی که در تفسیر متون حقوقی مورد توجه حقوقدانهاست این است که گفته می‌شود جدای از «نص» اصول و «ظهور» کلمات آن، باید برای فهم متون حقوقی و استنتاج هر نوع تفسیری، به ذهنیت قانونگذار توجه شود. به عبارت دیگر برای تفسیر هر متن حقوقی باید دید که نقطه نظر قانونگذار آن چه بوده و او می‌خواسته چه چیزی را بیان نماید؟حال اگر بر اساس این نظریه (که به نام تفسیر منطقی مشهور است) گفته شود: عموم قانونگذاران و اعضای مجلس خبرگان از یاران و شاگردان حضرت امام خمینی (رحمت الله علیه) بوده‌اند. و به همین خاطر از نظریه ایشان که همان ولایت انتصابی فقیه است، دفاع کرده و اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را بر مبنای مشروعیت الهی ولایت فقیه در هر دو جنبه «حقانیت» و «قانونیت» تنظیم نموده‌اند. لذا اگر از ظواهر هیچیک از اصول قانون اساسی نتوانیم نظریه ولایت انتصابی فقیه را استنتاج و برداشت کنیم، باید با توجه به ذهنیت قانونگذاران یقین کنیم که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مبین نظریه نصب الهی فقیه واجد شرایط برای رهبری جامعه اسلامی است و لا ـ غیر.آنگاه در پاسخ به چنین ادعایی باید گفت:اولا ـ در اینکه نظریه امام خمینی (رحمت الله علیه) (با توجه به مجموع آثار ایشان) همان نظریه انتصاب محض فقیه است، جای بحث فراوان است و به قول معروف «هذا اول الکلام»ثانیا: در آخرین اظهار نظر حضرت امام خمینی (رحمت الله علیه) در باب ولایت فقیه، یعنی حدود یکماه قبل از ارتحال، ایشان طی نامه‌ای به رئیس شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، از مجتهد عادلی که از سوی خبرگان برای رهبری تعیین می‌شود به عنوان «ولی منتخب مردم» یاد کرده و می‌فرماید:«اگر مردم به خبرگان رأی دادند تا مجتهد عادلی را برای رهبری حکومتشان تعیین کنند، وقتی آنان هم فردی را تعیین کردند تا رهبری را به عهده بگیرد، قهری او مورد قبول مردم است . در این صورت او ولی منتخب مردم می‌شود و حکمش نافذ است.» (۹)این نامه که نصب‌العین اعضای شورای بازنگری قانون اساسی در تتمیم اصول مربوط به مسأله رهبری بوده است، در واقع بیانگر دیدگاه کلی امام خمینی (رحمت الله علیه) نسبت به ولایت فقیه است که تلائمی با نظریه انتصاب محض ندارد.ثالثا: برای اینکه تا حدودی با ذهنیت قانونگذاران مجلس خبرگان آشنا شده و بدانیم که در ذهن آنان نیز نظریه ولایت الهی ـ مردمی فقیه بوده است، سخنان دو تن از عالمان بلندپایه و برجستگان فقیه عضو مجلس خبرگان را در اینجا یادآوری می‌کنیم.شهید مظلوم آیت الله دکتر بهشتی نایب رئیس مجلس خبرگان در زمینه اصل پنجم قانون اساسی می‌گوید:«اصل پنجم فارغ از نقش مردم نیست وقتی که اصل پنجم را به آن صورت قبول کردید که چه فرد باشد چه شورا باشد، اینها به هر حال با انتخاب مردم و با پذیرش مردم سروکار دارد تا او دنبالش نباشد تمامیت ندارد و شأنیت هم ندارد و حتی آن را تا این حد گفتیم، بنابراین تا اینجا (با اصل پنجاه و ششم در مورد حاکمیت ملت) منافاتی به نظر نمی‌رسد.» (۱۰)شهید محراب آیت الله دستغیب نیز در این زمینه می‌گوید:«حکومت الهی که حکومت امام و ولی امر است وقتی است که اکثریت ملت آن را بخواهند اگر اکثریت ملت حاضر شدند برای اطاعت، آن وقت است که بر ولی امر واجب می‌شود که بیاید میدان و زمام فرماندهی امر را در دست بگیرد...چون اکثریت ملت ولایت امام خمینی را پذیرفتند ایشان هم امر و نهی کرد و فرماندهی کرد و بحمدالله انقلاب اوج گرفت تا رسید به جایی که پیروز شدند...هر گاه آن فقیهی که رهبر شده اگر انحرافی در او پیدا شد از همان مجرایی که تثبیت شده از همان مجرا منعزل می‌گردد. از چه مجرایی فقیه را تثبیت کردید در قانون؟ از مجرای اکثریت خلق، خلق، خبرگان را معین کردند و خبرگان هم این رهبر را معین کرده‌اند تا این رهبر منحرف شد فورا دو مرتبه اکثریت خلق، خبرگان را تأسیس می‌کنند و همان خبرگان عزلش می‌کنند و فقیه دیگری را سرجای او می‌نشانند.» (۱۱)پی‌نوشتها:۱ ـ البته شورای رهبری موقت در متن اصلاح شده پیش‌بینی شده است. زیرا بر اساس اصل یکصد و یازدهم قانون اساسی مصوب شورای بازنگری، در صورت فوت یا کناره‌گیری یا عزل رهبر، و تا هنگام معرفی و تعیین رهبر جدید از سوی مجلس خبرگان، شورایی مرکب از رئیس جمهور، رئیس قوه قضاییه و یکی از فقهای شورای نگهبان به انتخاب مجمع تشخیص مصلحت نظام، وظایف رهبری را به طور موقت به عهده می‌گیرد. شورای مذکور، وظایف رهبری را در هنگام بیماری رهبر نیز عهده‌دار خواهد شد.۲ ـ این اصل قبل از بازنگری قانون اساسی در سال ۱۳۶۸

به شکل زیر بوده است: در زمان غیبت حضرت ولی عصر ـ عجل الله تعالی فرجه ـ در جمهوری اسلامی ایران ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و با تقوی، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است که اکثریت مردم او را به رهبری شناخته و پذیرفته باشند و در صورتی که هیچ فقیهی دارای چنین اکثریتی نباشد رهبر یا شورای رهبری مرکب از فقهای واجد شرایط بالا طبق اصل یکصد و هفتم عهده‌دار آن می گردد.۳ ـ اصل پنجاه و هفتم مصوب مجلس خبرگان سال ۱۳۵۸ به شکل زیر بوده است: قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارتند از: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که زیر نظر ولایت امر و امامت امت، بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند. این قوا مستقل از یکدیگر و ارتباط آن به وسیله رئیس جمهوری برقرار می گردد.۴ ـ اصل یکصد و هفتم قبل از بازنگری سال ۱۳۶۸ به شکل زیر بوده است: هر گاه یکی از فقهای واجد شرایط مذکور در اصل پنجم این قانون از طرف اکثریت قاطع مردم به مرجعیت و رهبری شناخته و پذیرفته باشد، همانگونه که در مورد مرجع عالیقدر و رهبر انقلاب آیت الله العظمی امام خمینی چنین شده است، این رهبر ولایت امر و همه مسئولیتهای ناشی از آن را بر عهده دارد. در غیر این صورت خبرگان منتخب مردم درباره همه کسانی که صلاحیت مرجعیت و رهبری دارند بررسی و مشورت می کنند. هر گاه یک مرجع را دارای برجستگی خاص برای رهبری بیابند او را به عنوان رهبر به مردم معرفی می‌نمایند، و گرنه سه یا پنج مرجع واجد شرایط رهبری را به عنوان اعضای شورای رهبری تعیین و به مردم معرفی می کنند.۵ ـ در اصل یکصد و نهم قانون اساسی آمده است: شرایط و صفات رهبر: ۱ ـ صلاحیت علمی برای افتا در ابواب مختلف فقه ـ ۲ ـ عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام ۳ ـ بینش صحیح سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.در صورت تعدد واجدین شرایط فوق، شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قویتر باشد مقدم است .البته این اصل قبل از بازنگری به شکل زیر بوده است: شرایط و صفات رهبر یا اعضای شورای رهبری:الف ـ صلاحیت علمی و تقوایی لازم برای افتا و مرجعیت.ب ـ بینش سیاسی و اجتماعی و شجاعت و قدرت و مدیریت کافی برای رهبری.۶ ـ رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اداره تبلیغات و انتشارات مجلس شورای اسلامی، ج ۳، ص ۱۴۵۹۷. ـ همان منبع پیشین، اظهارات آیت الله امینی، ص ۱۴۵۲۸. ـ رجوع شود به: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، چاپ وزارت ارشاد اسلامی، مقدمه قانون اساسی، مبحث شیوه حکومت در اسلام.۹ ـ امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲۱، ص ۱۲۹۱۰. ـ رجوع شود به: صورت مشروح مذاکرات مجلس بررسی نهایی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۱، جلسه ۲۰، ص ۵۲۳۱۱. ـ همان منبع پیشین، ج ۲، جلسه ۴۳، ص ۱۱۵۸ ـ ۱۱۶۰.منبع مقاله: مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیهمنبع: www.hawzah.net

مقبولیت ولایت فقیه و مردم

نویسنده: مصطفی کواکبیان

مقبولیت عمومی در دوران ولایت ائمه معصومین – علیهم السلام – شرط به فعلیت درآمدن و تحقق خارجی و عینی مشروعیت ولایت آنان می‌باشد و به دلیل عصمت، آن امامان معصوم (علیه السلام) دارای مشروعیت الهی در هر دو جنبه «حقانیت و «قانونیت بوده و رای مردم در ثبوت چنین مشروعیتی تاثیری ندارد.نقش مردم و مقبولیت عامه در عصر غیبت، برای طرفداران نظریه مشروعیت الهی ولایت فقیه که ولی فقیه را بلا واسطه منصوب از جانب شارع می‌دانند، بدون کم و کاست همانند همان نقشی است که در دوران امامت و ولایت ائمه اطهار (علیه السلام) ایفا می‌شود.و چون مشروعیت‌حکومت تنها با نصب الهی تامین می‌شود، مردم فقط «وظیفه و «تکلیف پذیرش ولایت و حکومت فقیه واجد شرایط را بر عهده دارند. (۱)در نقطه مقابل، طرفداران نظریه مشروعیت مردمی ولایت فقیه که منکر هرگونه نصب الهی برای فقیه عادل هستند معتقدند در عصر غیبت، هر چند مردم نمی‌توانند به غیر واجدین شرایط مراجعه کنند اما برای اعمال حاکمیت فقیه واجد شرایط و یا همان جنبه مقبولیت هم چون هیچگونه نصب الهی در

کـار نیست لـذا هیـچ اجبـار و تکلیفی هم در کـار نیست‌بلکه مقبولیت ولاـیت فقیه صـرفا حق مردم است.اما در نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه به دلیل آنکه در مشـروعیت قانونی ولایت فقیه منشا دوگانه‌ای تصور می‌شود لـذا «مقبولیت عامه ، هم «حق مردم است و هم «تکلیف آنان.«حق مردم است زیرا مادامی که مردم نسبت‌به اعمال حکومت‌یک فقیه واجـد شـرایط رضایت نداشـته باشـند و بر اطـاعت وی گردن ننهنـد، او به دلیل آنکه فاقـد مشـروعیت مردمی است نمی‌توانـد در این منصب قرار گیرد.از سوی دیگر، «تکلیف مردم است زیرا در صورتی که مردم نسـبت‌به ولایت فقیه واجد شرایط رضایت داشته باشند و او را برای این مقام تعیین کرده باشند، چنین فقیهی علاـوه بر «مشـروعیت مردمی دارای «مشـروعیت الهی هم هست در نتیجه اطاعت از او نوعی «وظیفه و «تکلیف محسوب می‌شود.البته ممکن است گفته شود که در لابه‌لای کلمات طرفداران ولایت انتخابی فقیه علاوه بر «حق ، از «تکلیف مردم هم سـخن به میان آمـده است.اما باید دانست که بر اساس مفاد نظریه آنان، جز رجوع به افراد واجد شـرایط در عصـر غیبت‌برای انتخاب حاکم مورد نظر خویش، تکلیف شـرعی دیگری متوجه مردم نیست.به عبارت دیگر مردم حق انتخاب غیر واجد شرایط را نداشته و مکلفند که حتمـا واجـد شـرایط را انتخـاب کننـد.لـذا بحث تکلیف در جنبه «حقـانیت ولایت فقیه است و نه در جنبه «قانونیت و یا «مقبولیت آن.کما اینکه ممکن است گفته شود در لابه‌لای کلمات طرفـداران ولایت انتصابی فقیه علاوه بر «تکلیف از «حق و «حقوق مردم نیز سخن رانده شده می‌شود اما نباید فراموش کرد این «حق به اصل مشـروعیت و یا مقبولیت‌حاکم بر نمی‌گردد بلکه منظور یک سلسله حقـوق عمـومی اسـت کـه پس از بیعت مردم لاـزمست که حـاکم اسـلامی تمـامی همت‌خـویش را جهت‌حفـظ آنهـا به کـار گیرد. (۲)بی‌شـک بایـد گفت که بحث مقبـولیت عمومی ولاـیت فقیه از جایگـاه بسـیار مهمی در فهم دقیقـتر دو نظریه ولاـیت انتصـابی و ولایت انتخابی فقیه و تفاوت آنها با نظریه ولایت الهی - مردمی فقیه برخوردار است.و اساسا می‌توان مـدعی شـد که ریشه اصـلی و مبنای مهم اکثر اسـتنتاجها و مواردی که به عنوان زمینه‌های اختلاف بین نظریات سه‌گانه مشروعیت ولایت فقیه مطرح می‌شوند، باید در نحوه نگرش و نوع پاسخی جستجو کرد که در جواب پرسش پیش گفته ارائه می‌شود، یعنی آیا پذیرش مردم و مقبولیت نسبت‌به اعمال حکومت فقیه واجـد شـرایط «حق مردم است‌یا «تکلیف آنان و یا هر دو؟در اینجا اجمالا به برخی از این موارد اختلاف (که از آن مبنـای مهم و ریشه اصـلی نشـات می‌گیرد) اشاره می‌کنیم.مساله بیعتقبلا در زمینه مساله بیعت که یکی از دلایل طرفـداران نظریه ولاـیت انتخابی فقیه بود سـخن گفتیم (۳) و توضیـح دادیم که مسـاله بیعت که در دیـدگاه مشـروعیت الهی، جنبه اخبـاری و انجـام تکلیف دارد و در دیـدگاه مشـروعیت مردمی، از جنبه انشـایی و ایجـاد حق برخوردار است.اما در دیـدگاه مشـروعیت دوگانه، اولا: بیعت در اصل مشـروعیت‌حکومت نقشـی ندارد بلکه مسبوق به امامتی است که قبلا یا با انتصاب الهی و یا با انتخاب مردمی مسـتقر شـده است.لـذا آن را بایـد صـرفا در مقبولیت عمومی حـاکم و در جهت کارآمـدترنمودن هر چه بیشـتر حکومت مؤثر دانست.ثانیا: بیعت در دوران حضـرت رسول اکرم (صـلی الله علیه وآله) و ائمه معصومین (علیه السـلام) فقـط جنبه انجـام تکلیف شـرعی و انشای تعهد و التزام دارد اگر مردم با امام معصوم (علیه السلام) بیعت کردند، هرگز حق ندارند از آن سرپیچی نمایند.به همین خاطر مولای متقیان حضـرت علی (علیه السـلام) در موارد متعددی علاوه بر آنکه جهت تقویت و اسـتواری پایه‌های حکومت‌بر مساله بیعت مردم تاکید فرموده، بیعت‌شکنان را هم مورد شماتت قرار می‌دهد (۴).چرا که بیعت‌خود یک مبدا التزام و تعهد محسوب شده و تخلف از آن جـایز نیست.ثالثـا: بیعت در عصـر غیبت، هم «حق مردم است و هم «تکلیف آنـان.به عبـارت دیگر، حـاکم اسـلامی حتما بایـد از مقبولیت عامه و یا همان مشـروعیت ثانویه (علاوه بر آن مشـروعیت اولیه) برخوردار باشد تا بتواند بر مسـند حکومت تکیه زند.و لذا اگر از چنین مقبولیتی برخوردار نباشد، حق هیچگونه اعمال ولایت و حکومت نخواهد داشت.زیرا که نظر مردم بخشی از مشروعیت قانونی ولایت‌حاکم را در عصـر غیبت تشکیل می‌دهد.از سوی دیگر، بیعت در عصر غیبت‌با فقیهی که دارای مشروعیت قانونی است تکلیف هم محسوب می‌شود.زیرا فقیه مورد رضـایت مردم دارای مشـروعیت الهی است، پس بر مردم لاـزم است که بـا بیعت‌خویش زمینه اعمـال ولاـیت و حکومت چنین فقیهی را فراهم سازنـد.بـا آنکه امامـان معصوم (علیه السـلام) دارای ولاـیت انتصابی از جانب

خداونـد سـبحان بودنـد و در نـتیجه از حـق اعمـال ولاـیت‌بر مردم برخوردار بودنـد امـا سیره آن بزرگواران نشـان می‌دهـد که ائمه معصومین (علیه السـلام) نیز هرگز بـدون رضایت و مقبولیت عامه، حکومت نمی‌کردنـد.هنگامی که مهاجر و انصار با حضـرت علی (علیه السـلام) بیعت کردند، امیر مؤمنان بر بالای منبر قرار گرفت و فرمود:«ایها الناس عن ملا و اذن ان هذا امرکم لیس لاحد فیه حق الا من امرتم (۵)(ای مردم انبوه و هوشـمند، امر حکومت مربوط به شما است.هیچکس حق ندارد آن را به خود اختصاص دهد، مگر آن کسـی که شـما او را امیر و حاکم نمایید.) مولای متقیان علی (علیه السلام) نامه‌ای نوشته بود و فرمانداران خود را موظف فرموده بودنـد که در هر جمعه آن را برای مردم بخواننـد.در آن نامه آمـده است:«و قـد کان رسول الله عهـد الی عهدا فقال یا بن ابی طالب، لـک ولاـء امتی فـان ولوک فی عافیـهٔ و اجمعوا علیک بالرضا فقم فی امرهم و ان اختلفوا علیک فـدعهم و ما هم فیه فان الله سـیجعل لک مخرجا» (۶)(پیامبر خـدا با من پیمانی بست و فرمود: ای پسـر ابوطالب، پیشوایی و رهبری امت من از آن توست.اگر مردم بدون نزاع ولاـیت تو را پذیرفتنـد در امر حکومت آنـان قیـام کن و اگر درباره تو اختلاف کردنـد، آنان را به حال خود واگـذار، خـدا هم برای تو راه نجـاتی قرار می‌دهـد.) بنـابر این، آن دسـته از طرفـداران ولاـیت انتصابی فقیه که معتقدنـد چون ولی فقیه از جانب خـدا منصـوب شـده، دارای حق اعمـال ولاـیت‌خویش است و بایـد حکومت کنـد و لو آنکه مردم بـا او بیعت نکرده باشـند و از مقبولیت عمومی هم برخوردار نباشـد بایـد بپذیرنـد که بر خلاـف سیره ائمه اطهـار (علیه السـلام) و مطابق بـا عقیـده برخی از پیروان مکتب خلافت و طرفـداران نظریه «تغلب نظر داده‌انـد.هر چنـد که ما در مباحث گذشـته، آخرین پیش فرض از پیش فرضـهای مشترک بین نظریه‌های مشـروعیت ولایت فقیه را لزوم برخورداری حاکم از مقبولیت مردمی دانسته و گفتیم که هیچیک از سه نظریه مورد بحث، منکر ضـرورت اصل مقبولیت جهت تحقق عینی و عملی ولایت فقیه واجد شرایط نیست.نظارت پذیری ولایت فقیهپس از آنکه مقام رهـبری به جهت‌برخورداری از مشـروعیت قـانونی جهت ولاـیت‌امر و امـامت امت تعیین شـد و دارای مقبولیت عـامه نیز بود، مسـاله نظـارت بر نحوه اعمـال ولاـیت وی مطرح می‌شود.آیا مردم (غیر از محـدوده «امر به معروف و نهی از منکر» و مساله «النصـیحهٔ لائمهٔ المسـلمین که وظیفه‌ای است همگـانی و عمـومی) می‌تواننـد مسـتقیما یـا از طریـق خبرگـان منتخب خـویش بر کـار رهـبری نظـارت کننـد؟بی‌شک پاسـخ به پرسـش مـذکور را باید در همان مبنای اصـلی اختلاف بین سه نظریه جسـتجو کرد.زیرا کسانی که مقبولیت ولایت فقیه را صـرفا «حق مردم می‌دانند مقام رهبری را در مقابل خبرگان منتخب مردم مسـئول دانسـته و معتقدند آنان نه تنها از حق نظـارت و سؤال بلکه حتی از حق استیضاح رهبر نیز برخوردارنـد. (۷)در نقطه مقابل، طرفـداران آن دیدگاهی که هیچگونه حقی را برای مردم در مقبـولیت ولاـیت فقیه به رسـمیت نمی‌شـناسد معتقدنـد ولی فقیه چـون منصوب الهی است لـذا فقـط در برابر خـداوند مسئول است و هیچ نهاد بشری حق نظارت بر او ندارد.تعیین چنین حقی برای هر فرد و یا هر جمعی به منزله انکار ولایت الهی رهبر است و حـتی خبرگـان هم حق نظـارت ندارنـد.البته جهت مقـدمه کشـف می‌تواننـد کسب اطلاـع کننـد. (۸)امـا بر اساس دیـدگاه مشروعیت دو گانه ولایت فقیه و منطبق با روح کلی حاکم بر اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران و با توجه به مواد آیین‌نامه داخلی مجلس خبرگـان می‌توان گفت: از آنجـایی که بخشـی از مشـروعیت قـانونی ولاـیت فقیه بـا رای، رضـایت و نظر مردم تامین می‌شود طبعا مردم حق دارنـد از طریق خبرگان منتخب خویش بر کار رهبری نظارت کننـد.چنین نظارتی تنها جنبه اسـتطلاعی ندارد بلکه نوعی نظـارت اسـتصوابی است که برای حفـظ قـداست جایگـاه رهبری و جهت‌بـاقی مانـدن فقیه عادل بر همان صـفات قبلی و جلوگیری از انحراف احتمـالی وی ضـرورت دارد.در عیـن حـال نبایـد شـان مقـام رهـبری را (کـه علاـوه بر مشـروعیت مردمی دارای‌مشروعیت الهی نیز می‌باشد) آنقدر تنزل دهیم که مثلا معتقد به حق استیضاح برای خبرگان باشیم.زیرا آنچه مهم است نظارت خبرگان به منظور تضـمین سـلامت منصب ولایت و مصون مانـدن رهبری از انحراف از حق است.مشـروع بودن حق نظارت مردم بر ولاـیت فقیه را می‌تـوان از کلاـم امیر مؤمنـان حضـرت علی (علیه السـلام) هنگـام معرفی ابن عبـاس به مردم بصـره اسـتنتاج نمود.آن حضـرت فرمود: به او گوش دهیـد و فرمـانش بریـد تـا آنجـا که او از خـدا و رسول اطاعت می‌کنـد.پس اگر در میان شـما حادثه‌ای

«بـدعتی ایجـاد کرد یا از حق منحرف شـد مرا خبر کنیـد که من او را از فرمانروایی بر شـما عزل می‌کنم . (۹)در جای دیگر آن امام معصوم (علیه السـلام) می‌فرمایـد: «پس از گفتن حق، یا رای زدن در عـدالت‌باز مایستید، که من نه برتر از آنم که خطا کنم، و نه در کـار خـویش از خطـا ایمنم، مگر که خـدا مرا در کـار نفس کفـایت کنـد که از من بر آن توانـاتر است . (۱۰)توقیت ولا‌یت و عزل رهبریکی دیگر از تبعات و پیامدهای منتج از آن مبنای اصلـی اختلاف پیش گفته، مساله توقیت ولایت و امکان عزل رهبر است.زیرا کسانی که در مقبولیت ولایت فقیه، مردم را دارای «حق می‌داننـد بدیهی است که معتقد باشـند مردم می‌توانند مدت زمامداری رهبر را به زمان مشخصـی (مثلا ده سال) محدود نمایند.کما اینکه مردم و یا خبرگان منتخب آنان در هر زمانی که اراده کردند حق دارند که رهبر را عزل نماینـد.در نقطه مقابل، طرفـداران ولایت انتصابی فقیه چون ولی فقیه را منصوب خدا می‌دانند معتقدند کار خبرگان منتخب مردم «اخبار» است و نه «انشا» .خبرگان فقط مصـداق منصوب و معزول الهی را کشف می‌کنند.بنابر این خبرگان حق نصب و عزل رهبر را ندارنـد بلکه فقیه عادل توسط خداونـد نصب می‌شود و با فقـدان شـرایط از سوی‌خداونـد یا به تعبیر دیگر خود به خود عزل می‌شود. (۱۱)به همان دلیلی که خبرگان حق عزل رهبر را ندارنـد، این حق را هم ندارنـد که برای رهبری مـدت معلوم کننـد.و چون فقیه عادل از سوی شارع مقـدس نصب شده است مادامی که صـلاحیت رهبری دارد او ولی امر مسـلمین است و زمانی هم که صلاـحیت را از دست داد منعزل می‌شود لـذا هرگونه توقیت‌خلاـف شـرع است. (۱۲)امـا در نظریه ولاـیت الهی - مردمی فقیه چون یکی از پایه‌های مشـروعیت ولایت فقیه، رای و نظر مردم هست‌بنابر این مردم از طریق خبرگان منتخب خویش می‌تواننـد در صورت فقدان شرایط، در برکناری رهبر نقش داشته باشند.کما اینکه می‌توانند یعت‌خویش را محدود به زمان مشخص نمایند. (مثلا به مدت ده سال که در شورای بازنگری قانون اساسی پیشنهاد شده بود) با این حال همانگونه که در مباحث قبلی و در بررسی اصل یکصد و یـازدهم قـانون اساسـی توضیـح دادیم خبرگـان فقـط در صورت نـاتوانی رهبر از انجـام وظایف قانونی و فاقـد شـدن شـرایط رهبری می‌تواننـد اقـدام کننـد و در غیر این صـورت خبرگـان راسا نمی‌تواننـد مقـام رهـبری را برکنـار کننـد.زیرا نصب الهی یکی دیگر از پایه‌های مشـروعیت مقام ولایت امر و امامت امت است و بـدون از دست رفتن شـرایط، خبرگان حق اقـدام ندارند.به همین دلیل، در مورد توقیت ولاـیت نیز قبـل از پایـان مـدت تعیین شـده، خبرگان حق ندارنـد (بـدون از دست رفتن شـرایط و مثلا بـدلیل اینکه فقیه دیگری پیـدا شـده که از شـرایط بالاـتری برخوردار است) موجبات عزل رهبری را فراهم سازنـد.همانگونه که بر اساس اصول قانون اساسـی نه مردم و نه هیـچ مقـامی نمی‌تواننـد حتی نماینـدگان مجلس شورای اسـلامی را (که شـان آنـان خیلی نازلتر از شان رهبری است) قبـل از پایـان چهار سال برکنار کننـد.جامعه مـدنی، احزاب و تشـکلهای مردمیجامعه مـدنی را ترکیبی از نهادهای داوطلبانه از قبیـل صـنف، اتحادیه مطبوعات‌مسـتقل، باشـگاه، انجمن، سازمانهای غیر حکومتی، سـندیکاها و احزاب می‌داننـد که همچون حایلی میان مردم و دولت قرار می‌گیرد و در حقیقت تجلی اراده آزاد شـهروندان و زمینه ساز تحقق آرمانها و خواسـتهای آنان از حکومت کننـدگان می‌باشـد.جامعه مـدنی همانند اهرمی است در دست مردم که موجب کارآمدی هرچه بیشتر دولت‌شده و مقبولیت عمومی آن را افزایش می‌دهد.بی‌شک دیدگاهی که مشروعیت قانونی ولایت فقیه را صرفا از جانب خداوند می‌داند و مقبولیت عامه را فقط وظیفه و تکلیف مردم تلقی می‌کنـد معتقـد است هیچیک از نهادهای جامعه مدنی مشـروعیت ندارند مگر آنکه از سوی مقام ولایت امر و امامت امت تاییـد شونـد.این گروه به جای اصـطلاح جامعه مـدنی اصـطلاح جامعه ولایی را به کار برده و معمولا این دو را در مقابل یکـدیگر قرار می‌دهد.در نقطه مقابل، طرفداران دیدگاه مشـروعیت مردمی ولایت فقیه معتقدند که مردم حق دارند مسـتقل از حکومت و مقـام ولاـیت دست‌به تشـکیل جـامعه مـدنی بزننـد و بـا ارائه پیشـنهادات و تقاضاهای مردم در نقش پرسشـگر در صـحنه سیاسـی حضور داشته باشند و دولت (و حتی مقام رهبری) را وادار به پاسخگویی نمایند.البته جامعه مدنی در حکومت اسلامی مقید و ملزم به رعـایت مقررات و اهـداف اسـلامی است.امـا در دیـدگاه مشـروعیت دوگـانه ولاـیت فقیه، جـامعه مـدنی منطبق بـا موازین حکومت دینی بوده و نه تنها هیچگونه تقابلی با جامعه ولایی نـدارد بلکه مردم حق دارند جامعه مدنی داشـته باشـند و آن را موجب

افزایش اقتدار و مقبولیت عمومی دولت و رهبری گردانند.البته چون مقام رهبری دارای ولایت الهی - مردمی و مشروعیت دوگانه است‌حق دارد در صورتی که وجود هر یک از اجزای جامعه مدنی را به مصلحت امت و نظام اسلامی ندید آن را منحل نماید.اما این سخن، هرگز به مفهوم آن نیست که یکایک اجزای جامعه مدنی و تمامی احزاب، جمعیتها و مطبوعات لزوما باید وابسته به رهبری بوده و از جانب مقام ولایت امر تایید شده باشند، و مادامی که چنین تاییدی در کار نباشد، نتوانند به طور مستقل تشکیل شوند.آنچه در این میان مهم است، این است که باید همه نهادهای جامعه مدنی ولایت فقیه را به عنوان فصل مشترک فعالیتهای خویش پذیرفته و به آن التزام عملی داشته باشند.مشروعیت جامعه مدنی و عدم تقابل آن با سیستم حکومت اسلامی را می‌توان از لابه‌لای روایات متعدد و سیره ائمه اطهار - علیهم السلام - و همچنین اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران به خوبی استنباط نمود.مگر می‌توان تصور کرد امروزه مردم بتوانند بدون جامعه مدنی، فریضه‌ای بسیار مهم امر به معروف و نهی از منکر را در مسائل اجتماعی عمل نمایند؟ فرضیه‌ای که آیات و روایات متعددی بر ضرورت اقامه آن تاکید ویژه‌ای داشته و اصل هشتم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران آن را وظیفه‌ای همگانی و متقابل دولت نسبت‌به مردم و مردم نسبت‌به دولت می‌داند.بی‌شک اگر مردم در گذشته به شکل شفاهی و رودررو به وظیفه امر به معروف و نهی از منکر اقدام می‌کردند امروزه برای آنکه ادای چنین وظیفه‌ای تاثیر تعیین کننده داشته باشد حتما باید از طریق مطبوعات مستقل، انجمنها، احزاب، مجامع دینی، تشکلهای حوزوی، جمعیتهای دانشگاهی و...صورت گیرد.اگر امیر مؤمنان حضرت علی (علیه السلام) در نهج البلاغه در مورد حقوق متقابل دولت و مردم سخن می‌گوید و در اصول کافی تحت عنوان «ما یجب من حق الامام علی الرعیه و حق الرعیه علی الامام علیه السلام روایات متعددی نقل شده و بر گردن والی ادای حقوق رعیت نهاده شده است (۱۳) ، حال مردم چگونه می‌توانند بدون جامعه مدنی احقاق حقوق نموده و مطالبات خویش را استیفا نمایند؟ در مبحث‌حقوق متقابل دولت و مردم، امیر مؤمنان علی (علیه السلام) با آنکه از عصمت‌برخوردار است و کوچکترین لغزش و اشتباه از ایشان قابل تصور نیست، اما یکی از حقوق امام بر امت را «نصیحت دانسته و می‌فرماید:«و اما حقی علیکم بالبیعه و النصیحهٔ فی المشهد و المغیب و الاجابهٔ حین ادعوکم و الاطاعهٔ حین آمرکم . (۱۴)به همین خاطر باب «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین از جمله مسائلی است که در فرهنگ‌سیاسی اسلام و روایات اسلامی مطرح شده و این نصیحت و خیرخواهی را بر همه امت اسلامی لازم می‌داند.حال پرسش مهم اینجاست امروزه توده‌های میلیونی مردم چگونه و با چه ساز و کاری می‌توانند به انجام وظیفه «النصیحهٔ لائمهٔ المسلمین مبادرت ورزند؟آیا اگر در صدر اسلام و در اجتماع کوچک آن دوره شخصی همچون ابوذر در مقابل خلیفه مسلمانان می‌ایستاد و فریاد برمی‌آورد: «لقوامونک بسیوفنا» (اگر از راه اسلام منحرف شوی تو را با شمشیرهایمان راست می‌کنیم)، امروزه نیز یکایک امت اسلامی به صورت انفرادی قادر به انجام چنین اقدامی هستند؟ اگر قادر نیستند آیا می‌توان پذیرفت چنین وظیفه‌ای معطل بر روی زمین بماند؟ و اگر قرار نیست چنین واجبی تعطیل شود پس باید پذیرفت که مردم حق دارند به عنوان مقدمه واجب، نهادهای لازم برای این کار را ایجاد نمایند.ناگفته پیداست نه تنها هیچیک از اقدامات نهادهای جامعه مدنی نباید به تضعیف حکومت اسلامی منجر شود بلکه چون در معنای لغوی نصیحت، اخلاص و صداقت و خیر خواهی نهفته است (۱۵) ، لذا همه اجزای جامعه مدنی باید در راستای حفظ و تقویت اصل نظام، و کار آمدتر نمودن هر چه بیشتر حکومت، و افزایش اقتدار جایگاه ولایت و موقعیت نهاد رهبری (به عنوان هدایت کننده اصلی جامعه اسلامی) فعالیتهای خویش را تنظیم نمایند.تاثیر رای و نظر مردمیکی دیگر از مواردی که سه نظریه پیش گفته (با توجه به مبنای اصلی اختلاف) دیدگاههای متفاوتی در مورد آن ابراز می‌دارند، مساله نقش رای مردم و میزان تاثیر نظر آنان در روند تصمیم‌گیریها و چگونگی اجرای تصمیمات است.بدیهی است منظور از رای مردم در این بحث، بیشتر ناظر به جنبه افزایش کارآمدی، اقتدار و مقبولیت عامه حکومت‌بوده و غیر از مبحث تاثیر اراده مردم و نقش آرای آنان در اصل مشروعیت نظام‌ولایت فقیه است.طرفداران نظریه ولایت انتصابی فقیه معتقدند چون ولی فقیه منصوب خداوند است و باید اوامر و نواهی شرعی و الهی در تمامی زوایای جامعه

حاکمیت‌یابد لذا رای مردم در صورتی اعتبار شرعی دارد که مورد تنفیذ مقام ولایت امر و امامت امت قرار گیرد.به همین خاطر اگر همه مردم و یا اکثریت آنان نسبت‌به مساله‌ای، رای و نظر خاصی داشته باشند و مقام رهبری نظر دیگری داشته و اجرای نظر مردم را به مصلحت نظام و امت اسلامی نمی‌داند هرگز در چنین حالتی نباید به رای مردم اعتنا کرد.زیرا ولی فقیه اولا-از تقوای لازم و عدالت کافی برخوردار است همواره مصلحت مردم را در نظر می‌گیرد.و ثانیا در برابر خدا مسئولیت دارد و در برابر خلق خدا و هیچ نهاد بشری مسئول نیست.البته با صلاحدید ولی فقیه، رجوع به مردم نه تنها ضرری ندارد بلکه اساسا برای تقویت‌حکومت و پشتیبانی از تصمیمات متخذه و جلوگیری از اتهام دشمنان نظام مبنی بر دیکتاتوری و...لازم و مفید هم است.در نقطه مقابل، طرفداران ولایت انتخابی فقیه بر این باورند که رای مردم در محدوده ضوابط شرعی نه تنها تامین کننده مشروعیت اصل نظام است‌بلکه نظر مردم باید محور تمامی تصمیمات حکومت و مقام رهبری قرار گیرد.در این دیدگاه، چون مردم از جانب خداوند اختیار تعیین سرنوشت‌خویش را دارند لذا رجوع به رای مردم صرفا برای خلع سلاح دشمنان نیست‌بلکه اصل نظر و رای مردم در محدوده موازین شرعی در همه جا موضوعیت دارد.اما در دیدگاه مشروعیت دوگانه، رای مردم هم محور تصمیمات است و هم پشتوانه آن.به عبارت دیگر، چون مردم در مقبولیت نظام دارای «حق هستند باید در مصالح و منافع مربوط به خودشان سهیم باشند.و علاوه بر آن، رعایت‌خواست مردم خود یک مصلحت‌بسیار ارزشمندی است که غیر از جنبه حقوقی آن، باعث تقویت پیوند قلبی میان مردم و حکومت‌خواهد شد.لذا عایت‌خواسته اکثریت مردم اصل بسیار مهم است ولو آنکه اقلیت هم آن را نپسندد.رعایت رضایت عامه و ترجیح آن بر رضایت‌خاصه در روایات مورد تاکید قرار گرفته است.مولای متقیان حضرت علی (علیه السلام) در نامه معروفشان به مالک اشتر نیز رضایت عامه و اکثریت مردم را بر رضایت‌خاصه و اقلیت ترجیح داده و می‌فرمایند:«ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی الحق، و اعمها فی العدل، و اجمعها لرضی الرعیه، فان سخط العامه یجحف برضی الخاصه، و ان سخط الخاصه یغتفر مع رضی العامه (۱۶)با این حال، در باب رعایت نظر مردم باید به سه نکته اساسی توجه کرد.اولا: در مواردی که رای مردم به صورت آشکار مخالف ارزشهای اسلامی و اصول مکتبی است، در اینجا حکومت اسلامی نمی‌تواند به عنوان احترام به خواست مردم موازین شرع را نادیده بگیرد.لذا در چنین مواردی رای مردم ملاک نیست.و این را هر سه نظریه قبول دارند.ثانیا: اگر تصور شود، بعضی خواسته‌های مردم بر خلاف ارزشهای اسلامی نیست، اما با تشخیص مقام رهبری و مسئولان نظام اسلامی اجرای آن خواسته‌ها به قیمت فدا کردن مصالح اساسی آن جامعه تمام خواهد شد، در اینجا باید نقطه نظرهای مسئولان با مردم در میان گذارده شود و زیانهای مربوط به تمنیاتشان به آنان گوشزد شود، تا نظر اکثریت تغییر کند.زیرا مقام ولایت امر چون هدایت امت را بر عهده دارد نباید اجازه دهد که مردم در آنچه «هستند» باقی بمانند بلکه باید آنان را به گونه‌ای راهنمایی نماید تا به سمت آنچه «باید باشند» حرکت کنند.ثالثا: اگر به هر دلیل نظر مردم تغییر نکرد چون تصمیمات حکومت در صورتی که بر خلاف خواست مردم باشد (هر چند ظاهرا مطابق مصالح آنان است) در مقام عمل و اجرا با دشواریهایی روبرو خواهد شد، و از آنجایی که مفروض مساله این است که مردم با تعهد مکتبی نظر داده و در محدوده موازین شرعی به سرنوشت‌خویش می‌اندیشند لذا در چنین مواردی رعایت نظر مردم در مجموع بر نظر مسئولان نظام اولویت داشته و حفظو تقویت نظام را که به تعبیر حضرت امام خمینی (ره) از اوجب واجبات ست‌به دنبال خواهد داشت.جنگ صفین و داستان حکمیت و پذیرش رای اکثریت از سوی مولای متقیان حضرت علی (علیه السلام) با آنکه ایشان آن را مسلما به مصلحت مردم نمی‌دانست‌شاید بهترین مؤید نکته فوق الذکر است.پی نوشت :۱- آنچه در این فصل مورد بحث قرار می‌گیرد نتایج و تبعاتی است که از مفاد اصل دو نظریه «مشروعیت الهی و «مشروعیت مردمی ولایت فقیه استنتاج می‌شود که ممکن است تمامی این نتایج، عینا مورد قبول همه معتقدان به نظریات مذکور نباشد.زیرا:اولا: انسجام منطقی در مباحث تئوریک دو نظریه وجود ندارد.بخصوص در مورد نظریه انتصاب الهی فقیه که تشتت آرای در میان طرفداران آن بیشتر از طرفداران نظریه انتخاب مردمی فقیه است.به عنوان مثال در مورد چگونگی تعیین رهبری، یکی از راههایی که از سوی یکی از طرفداران

جـدی نظریه انتصاب الهی فقیه ارائه شـده این است که ولی فقیه زمان، فردی را برای بعد از زمان خودش منصوب می‌نماید! (رجوع شود به: آذری قمی، احمد، رهبری پرچمدار مبارزه با کفر و استکبار، ص ۱۰۰.) کاملا واضح است که چنین دیدگاهی را نمی‌توان به همه معتقدان به نظریه مشـروعیت الهی ولایت فقیه نسبت داد.ثانیا: تمام تلاش رساله حاضـر در تجمیع نظریات مشـروعیت ولایت فقیه است، لـذا هر یـک از معتقـدان به دو نظریه پیش گفته، در صورتی که حتی بخشـهایی از نظریه مختار در پژوهش کنونی را هم قبول داشـته باشند و به تبعاتی که بر اصل نظریه مورد علاقه آنان بار می‌شود گردن ننهند هدف این جستار تامین شده است.۲- برای مطالعه بیشتر رجوع شود به: آیت الله مهدوی کنی، محمد رضا، ولایت ائمه علیهم السـلام و فقها و مشروعیت آن، پیام صادق (نشریه خبری دانشـگاه امـام صادق علیه السـلام)، شـماره ۹، ص ۸.۳- رجـوع شـود بـه مبحث اول فصـل سـوم بخش دوم همین نوشـتار.۴- حضرت علی (علیه السلام) در نامه خویش به معاویه می‌فرماید: «لانها بیعهٔ واحدهٔ لا یثنی فیها النظر و لا یستانف فیها الخیار و الخارج منها طاعن و المروی فیها مـداهن (بیعت‌یک بار بیش نیست تجدیـد نظر در آن راه نـدارد و در آن اختیار فسخ نخواهد بود.آن کس که از این بیعت‌سربتابد طعنه زن و عیب جو خوانـده می‌شود و آنکه دربـاره قبول و رد آن انـدیشه کنـد منافق است.) رجوع شود به نامه شماره ۷ نهج البلاغه.۵- کامـل ابن اثیر، ج ۳، ص ۹۹، تاریـخ طبری، ج ۳، ص ۴۵۶.۶- ابن طاوس، کشف المحجهٔ، ص ۱۸، مسـتدرک نهج البلاغه، باب دوم، ص ۳۰.۷- رجوع شود به: کدیور، محسن، نظریه‌های دولت در فقه شـیعه، راهبرد (فصـلنامه مرکز تحقیقـات استراتژیک)، شـماره ۴، ص ۳۰.۸- برای اطلاـع بیشتـر رجـوع شـود به: فـاکر، محمـد رضـا، ملاحظـاتی پیرامون وظـایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹ و ۲۱/۷/۱۳۶۹.۹- «یا معشـر الناس! قد استخلفت علیکم عبد الله بن العباس، فاسمعوا له و اطیعوا امره ما اطاع الله و رسوله، فان احـدث فیکم اوزاغ عن الحق فاعلمونی اعزله عنکم رجوع شود به: شـیخ مفیـد، مصـنفات الشـیخ المفید، ج ۱، ص ۴۲۰.۱۰- نهـج البلاغه، خطبه ۲۱۶: «فلاـ تکفوا عن مقالـهٔ بحق او مشورهٔ بعـدل، فـانی لست فی نفسـی ثبوت ان اخطی و لا آمن ذلـک من فعلی، الا ان یکفی الله من نفسـی ما هو املک به منی.» ۱۱- رجوع شود به: فاکر، محمـد رضا، ملاحظاتی پیرامون وظایف خبرگان، روزنامه رسالت، ۱۹/۷/۶۹.۱۲- رجوع شود به: مهدوی کنی، محمد رضا، صورت مشروح مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، ج ۳، جلسـه سـی و دوم، ص ۱۲۷۹.۱۳- اصول کـافی، ج ۱، ص ۴۳۳، بحـار الانوار، ج ۲۷، ص ۲۴۲.۱۴- نهج البلاغه، خطبه ۲۴. (امـا حق من بر شـما این است که به بیعتتان ملتزم شویـد و در حضور و غیاب امامتان، خیر خواه او در انجام مسـئولیتهایش باشـید و هرگاه شـما را به کاری دعوت می‌کنم اجابت کنیـد و هرگاه به شـما فرمان می‌دهم اطاعت کنیـد.) ۱۵- مرحوم راغب اصـفهانی در مفردات خویش در باب معنای «نصح می‌گوید: «نصـحت له الودای اخلصـته، و ناصح العسل خالصه رجـوع شود به: المفردات فی غریب القرآن، ص ۴۹۴.۱۶- نهج البلاغه شـرح فیض، نامه ۵۳، ص ۹۹۶. (ای مالـک، حتما بهترین امر نزد تو بایـد میانه‌ترین آن در حق و شامل‌ترین آن در عـدل و جامع ترین آن در جلب رضایت توده مردم باشـد، زیرا که خشم توده (عامه مردم) خشـنودی خواص (اقلیت مردم) را پایمال می‌کند، ولی خشم خواص در برابر خشنودی و رضایت عامه نباید مورد توجه قرار گیرد.)منبع: www.hawzah.net

مشروعیت حکومت دینی

نویسنده: علی واعظی

مشـروعیتمسائلی چون اشـکال حکومت، قدرت قانون و حـاکمیت یافتن یا ضـمانت اجرایی احکام آن بستگی تام به مشروعیت دارد. در طول تاریخ، کمتر رژیمی را می‌توان یافت که درصدد باشد بدون اسـتفاده از عنصر مشروعیت، بر مردم حکومت کند. مشروعیت را معادل واژه legitimaeg به معنـای قـانونی بودن دانسـته‌اند؛ ولی در اصـطلاح، معنایی دیگری نیز برای آن می‌توان فرض کرد. مفـاهیمیماننـد حقّـانیت و یا مقبولیت را نیز در قالب مفهوم قانونی بودن جای داد. برای فهم چیستی مشـروعیت، خوب است به این

نکته اشاره کنیم حکومت دارای سه رکن اساسی است.۱ـ گروهی که حاکم‌اند؛ ۲-گروهی که مورد حکم قرار می گیرند؛ ۳ـ قوانین و نظامی که حکام براساس آن حکم می کنند.اولین جرقّه‌های حکومت در جایی روشن می‌شود که شخص بخواهد حکمی را صادر کند و امری را انفاذ نماید. وقتی شخصـی که ما به عنوان حاکم فرض کردیم، امری را صادر کرد (افعل) طرف مقابل اولین مسئله‌ای که باید حل کند، این است که چه کسـی به او اجازه امر یا نهی داده است؟ جواب این مسـئله همان مشروعیت است؛ یعنی کسی که حکمرانی می کنـد، چرا و به چه دلیـل چنین حقّی را دارد. اگر این حـق توجیه شود افراد موضوع حکم، وظیفه خواهنـد داشت که از حاکم تبعیت نماینـد. پس، از یک طرف حق حاکمیت مطرح است و از طرف دیگر، تکلیف اطاعت؛ این دو، دو روی یک سـکّه را تشـکیل می‌دهند و به اصـطلاح منطقی، بینشان تضایف برقرار است. وقتی کسی حق داشت، طرف مقابل تکلیف دارد که آن حق را رعایت کنـد. اگر پـدر حق دارد به فرزنـدش دسـتور بدهد، پس یعنی فرزند باید اطاعت کند»[۱].پس مشروعیت حکومت یعنی حق حکومت بر مردم . و پاسخ به دو سؤال اساسـی می‌باشد:۱ ـ حاکمان به چه حقی بایـد حکمرانی کرده و امر و نهی کنند؟۲ ـ مردم و محکومان به چه دلیلی بایـد از این اوامر اطاعت کننـد؟نظرهای مطرح در معیار مشـروعیتمارکس وبر، فیلسوف آلمانی، تقسـیم بندی سه گانه‌ای از ملاک‌های مشـروعیت ارائه کرده است.الف ـ سنت، به معنای حق حاکمیت اشخاصی است که همواره از اعمال قدرت سیاسـی برخوردار بوده‌اند؛ مانند حکومت‌های موروثی.ب ـ کاریزما، به معنای فرهیختگی؛ یعنی اطاعت وسیع از یک فرد، به واسطه شخصـیت، خصوصیت ویژه و استثنایی و پویایی عقاید او. البتّه لغت کاریزما به معنای موهبت الهی است که از مسیحیت ریشه گرفته اسـت.ج ـ قـانونی و عقلانـی، بـه معنـای اینکه حـق حـاکمیت را قـانون به فرد حـاکم داده باشـد.توماس‌هـابز دو راه برای مشـروعیت حکومت پیشنهاد می کند:۱ ـ قدرت طبیعی؛ مانند فردی که فرزندان خود و فرزندان آنها را وادار می کند در زیر سلطه او قرار گیرند؛ زیرا این اختیار را دارد که اگر از فرمان او سرپیچی کردند، آنان را بکشد یا با جنگ، مطیع خود گرداند.۲ ـ توافق: «آدمیان در میان خود توافق کننـد که بـا میـل و رضـایت ـ زیر فرمـان فرد یـا انجمنی از افراد دراینـد، به این منظور که او حـافظ آنان در برابر آسـیب دیگران باشد»[۲].در یک نگاه جامع، نظریه‌های مختلف را می‌توان تحت قالب زیر گنجانـد:۱ ـ زور و غلبه: حکومت حق و مشروع حکومتی است که از قوه قهریه بیشتر برخوردار باشد (الحق لمن غلب). احمد بن حنبل از این نظریه جانبداری می کند.[۳]۲ ـ سنت و رسوم گذشـته: در حکومت‌های پدرسالار فئودال و در انواع حکومت‌های موروثی سلطنتی دیده می‌شود پادشاهان، مستقل از دین و یا بیعت عمومی مردم، با اتّکا بر سـلطه خود و دودمان، خود را برگزیده بی‌واسطه الهی می‌دانسته‌اند.۳ ـ قرارداد اجتماعی: شهروندان براساس قراردادی، خود را ملزم به پیروی از دسـتورهای حکومت می‌داننـد و در مقابل، حکومت متعهـد به حفظ امنیت و نظم و رفاه شهروندان می‌باشد.۴ ـ ۵ ـ عـدالت و سـعادت: حق حاکمیت از آن کسـی است که برای برپایی عـدالت تلاش کند. بنابراین عدالت منشأ الزام سیاسـی است و یا اینکه تلاش حکومت برای سعادت افراد، معیار مشروعیت آن است.۶ ـ نظریه امرالهی و حاکمیت دینی: بـه نظر معتقـدان به خـدا، مالـک و سـلطان حقیقی خـدا است. اگر او آفریـدگار انسـان است، چرا حـق دسـتور دادن نداشـته باشـد؟ سرسپردگی به حاکمیت غیر خـدا نوعی عبودیت را به همراه دارد: «و لا تکن عبد غیرک و قد جعلک الله حرا»[۴].ما در ادامه، به دو نوع اصـلی مشروعیت، یعنی نظریه قرار داد اجتماعی و حق الهی خواهیم پرداخت و هر یک از آنها را مستقلاً و مفصّل‌تر مورد بحث قرار خـواهیم داد.نظریـه نصبیکی از نظریـات مطرح در بـاب مشـروعیت حکـومت، نظریـه نصب است. طبـق این نظریه، حکومـتی از مشـروعیت برخـوردار است که حاکمـان آن از طرف خداونـد متعال به این مقـام نصب شـده باشـند.به طـور کلی، حـق حکـومت و حکمرانی اولاًـ و بالـذّات متعلّق بـه خـدای متعـال اسـت؛ زیرا اوست که مالـک حقیقی است و حـق امر و نهی دارد. همـو در مراتب نـازل‌تر، این حق را به اشخاصـی خـاص واگـذار می کنـد که در سـطوح مختلف رهـبری جـامعه قرار دارنـد. این نظریه مبتنی بر چند استدلال برهانی است، که به جهت اختصار فقط به ذکر یک مورد بسنده می گردد.توحید ربوبیدر جامعه‌ای که افرادش دارای جهان بینی توحیـدی می‌باشـند این اصل را در کلّیه شـئون زنـدگی خود سـرایت می‌دهنـد. یک انسان متـدین معتقد است که جهان هستی

آفریده یک آفریدگار است. اعتقاد به توحید در اکثر ادیان و یا همه ادیان توحیدی مشاهده می‌شود. خداوند نه تنها آفریننده جهان هستی است، بلکه ربوبیت آنها را نیز در دو بخش تکوین و تشریع بر عهده گرفته است و همه مخلوقات را در مسیر کمال شایسته آنها پرورش می‌دهد.هیچ موجودی در هیچ جای جهان بدون اذن تکوینی او کوچک‌ترین حرکتی نمی‌تواند انجام دهد. بنابراین، جایی برای تصرف استقلالی دیگران باقی نمی‌ماند هر تصرفی در سایه اذن تکوینی الهی و نیرویی است که خدا داده است.از طرف دیگر، خداوند موجوداتی آفریده است که حرکات و آثار و تکاملاتشان در گرو افعال اختیاری خودشان است. ام خیر ربوبیت الهی اقتضا دارد که شناخت صحیح راه مستقیم و صحیح را به انسان معرّفی کند و خوب و بد را به او بشناساند.حق زمامداری تنها برای خداستحق سرپرستی و زمامداری جامعه تنها به حاکمیت الهی می‌تواند مستند باشد و هرگونه رهبری و سلطه که منشأ الهی نداشته باشد، با اعتقاد به توحید ربوبی ناسازگار است.به این معنی که: توحید حق ولایت و سرپرستی جامعه و زمامداری زندگی انسان را از هر کس جز خدا نفی می‌کند و حکومت انسان بر انسان را به دیده یک حق مستقل طرد می‌نماید. اگر سامان یافتن زندگی انسان مستلزم آن است که همه سازمان‌های زندگی به نقطه واحدی منتهی شود و سررشته کارها در دست قدرت مسلّطی باشد، این دست جز دست قدرتمند آفریدگار گیتی و پدیدآورنده انسان نخواهد بود.[۵]و از اینجاست که می‌توان نتیجه‌گیری کرد: ولایت انسان از آن خداوند است و هرگونه اعمال ولایت بدون اذن و تفویض وی نامشروع می‌باشد.[۶]براساس این بینش عقلایی و فهم خردپسندانه، از آنجا که خداوند حاکم علی‌الاطلاق و سررشته‌دار همه امور انسان است، برای انسان‌ها برنامه‌ها و احکام خاصی را مقرر نموده است و هیچ‌کس اجازه دخالت و تصرف در زندگی انسان را ندارد. از سویی دیگر، اجرای این برنامه‌ها و احکام به دست فرمانروایی عادل و قوی به مصلحت مردم است. اما خداوند مستقیماً به اجرای آنها نمی‌پردازد نسبت به مصلحت جامعه نیز بی‌اعتنا نیست. پس باید گفت قبیح و ناپسند است که خداوند کسی را برای تدبیر امور جامعه قرار ندهد. بنابراین نصب پیشوای الهی برای مردم لازم است.۲ ـ اصل عدم ولایتبا توجه به توحید ربوبی، خداوند تنها منبع ذاتی مشروعیت است و حاکمیت فقط از آن اوست. هیچ یک از افراد انسانی بر دیگری حق ولایت و سرپرستی ندارد؛ زیرا مالک حقیقی خداوند است. انسان نه‌تنها در شئون انسان‌های دیگر، بلکه براساس جهان بینی توحیدی، در خود را نیز حق تصرّف ندارد. زیرا مالکیت او مالکیت اعتباری و تصرف او در ملک غیر است. این همان اصل عدم ولایت است که در یک جمله می‌گوید: کسی بر دیگری بدون دلیل معتبر، ولایت ندارد و دیگران حق دخالت در سرنوشت و شئون او را ندارند.[۷]بنابراین «به حکم کلی عقل، تصرف در ملک دیگران و بدون اجازه آنان کاری ناپسند و ظالمانه است. بنابراین حق تصرف در انسان و متعلقات او اولاً بالذات در اختیار خداوند است و در مرتبه بعد، می‌تواند این حق از طرف خداوند به افراد و انسان‌های دیگری داده شود».[۸]خداوند امر سیاست و حکومت بر مردم را به پیامبر اعطاء کرده است و «براساس چنین ولایتی، پیامبر اکرم(ص) بر مردم حکومت، و سیاست اجتماع مسلمانان را رهبری می‌کرد و این مقام را خداوند به ایشان عطا فرموده بود».[۹] ضرورت این انتخاب از طرف خداوند، این است که چون دین قانون کاملی است که به همه جنبه‌های زندگی انسان نظر دارد و از طرف خداوندی آمده است که به همه جنبه‌های زندگی انسان آگاهی دارد، مسئول اجرایی این قانون نیز باید از شرایط کافی برای برعهده گرفتن این مسئولیت برخوردار باشد. علم به اینکه کدام انسان شرایط لازم را برای حاکمیت داراست، تنها نزد خداست و از این رو انتخاب چنین شخصی نیز از طرف او خواهد بود. اندیشمندان اسلامی از این شرایط تحت عنوان «عصمت» نام می‌برند که علم به عصمت افراد تنها نزد خداست.۳ ـ حاکمیت انسان در طول حاکمیت خداوند«چون انسان مِلک و مُلک خود را از خداوند دریافت می‌کند، لذا مالکیت او در طول و بالتبع است و به تعبیر دقیق‌تر: سلطه انسانی که دارای ولایت یا مالکیت است صرفاً ظهوری از ملک و ملک الهی است. انسان اینه‌داری است که تجلّی سلطنت حق را به نمایش می‌گذارد.»[۱۰]به تعبیر دیگر، «حکومت و ولایت به حکم عقل، اختصاص به خداوند دارد و تنها او است که ولایتش به جعل دیگران استناد پیدا نمی‌کند و ذاتاً دارای حق تدبیر انسان‌ها و اداره امور آنهاست. وجود ولایت از امور اعتباری عقلانی است؛

لـذا دیگران هم با جعل و نصب او می‌توانند در اختیار بگیرند. از این رو وقتی شـئون مختلف حکومت از طرف حق تعالی برای ائمه (ع) قرارداده شده است، تصدّی دیگران غاصبانه بوده و هرگونه دخالتی تعدّی بر حق غیر می‌باشد»[۱۱].نظریه قرارداد اجتماعینظریه مطرح دیگری کـه در انـدیشه سیاسـی معاصـر مـورد قبـول قرار گرفتـه است، نظریه قرار داد اجتمـاعی است. منشأ و مولـد این نظریه فیلسوف قرن هفدهم اروپا، توماس‌هابز، است. به نظر هابز، با توجه به فلسـفه تشـکیل حکومت که ایجاد صـلح و امنیت برای انسان و دستیابی به رفاه بیشتر است، چاره‌ای نیست جز اینکه افراد بشـر با اشتراک هم، قـدرت مشترکی فراهم کنند تا با این قدرت مشترک، هـم در مقابـل بیگانگـان مقـاومت کرده، امنیـت را بـه ارمغـان آورنـد و هـم در پنـاه آن، بـا بهره‌گیری از مـواهب طـبیعت، زنـدگی رضایت‌بخشـی را برای خود رقم زننـد.«پیمانی که هر فرد با فرد دیگر منعقـد می‌سازد، بدین مضـمون است که هر فرد به افراد دیگر بگوید که من حق حکومت بر خود را به این فرد یا این انجمن وا می‌گذارم، بدان شرط که تو نیز حق خود را به او واگذاری و بدین ترتیب، ماننـد من، همه کرده‌هـای او را مشـروع بـدانی»[۱۲].این توافق اولاًـ بین مردمی است که بـا همـدیگر توافق می‌کننـد قـدرت سیاسـی جامعه خود را به فرد یا افرادی بسپارند، ثانیاً به طور دسـته‌جمعی با افراد یا فرد خاصـی قرارداد می‌بندنـد که قدرت سیاسـی جامعه‌شان بر عهـده او باشد، به شـرط ایجاد امنیت و برخی مسائل دیگر. بنابراین مشـروعیت حکومت به این است که مردم به حاکم وکالت داده‌اند تا کار مشخصـی را به نوع معینی انسـجام دهد.در این نوع مشـروعیت، شـهروندان خود را ملزم به پیروی از دستورات حکومت می‌داننـد و حکومت نیز متعهّـد است امنیت و رفاه و نظم شـهروندان را فراهم سازد. حاکم مادامی‌که در این چارچوب کار کنـد مشـروع است و مردم حق اعتراض، انقلاـب و... را ندارنـد وگرنه مشـروعیتش زیر سؤال می‌رود. در این دیـدگاه، پس هرگونه اقـدام دولـت در همیـن محـدوده (امنیـت و نظـم، رفـاه) اسـت و هرگـونه مسـئولیت هـدایت‌گری فکری و اخلاـقی از او سـلب شـده است.بنابراین، هیـچ‌یک از افراد به هیچ بهانه‌ای نمی‌تواند خود را از تابعیت دولت رها کند. اگر چند تن از افراد ادّعا کنند که دولت پیمـان خـود را لغـو کرده است؛ ولی دیگران و یـا خود دولت منکر نقض پیمـان شونـد، هیـچ داوری نمی‌توان یـافت که برای فصـل اختلاف حکمی بدهـد. از این رو، هیـچ عملی از سوی حکمران نمی‌توانـد پیمان افراد را لغو کنـد. و هیچ‌یک از رعایا به هیچ دلیلی نمی‌توانـد خود را از تـابعیت او خارج سازد. در مقابل، اگر مردم مرتکب خلافی بشونـد، عهدشـکنی کرده‌انـد و دولت حق دارد در محـدوده قانون، با عهدشـکنان برخورد نماید.نقد نظریه قرارداد اجتماعی۱ ـ اولین اشـکالی که می‌تـوان در این نظریه یـافت، آزمون تاریخی آن است. به لحاظ تاریخی، در هیچ برهه‌ای اتفاق نیفتاده است که مردم یک اجتماعی دست‌جمعی بر حق آمریت شخص و یا اشخاصی قرارداد کنند. توضیح اینکه نظریه قرارداد اجتماعی بهترین راه برای ایجاد قرارداد را روش رای‌گیری می‌داند. امّا ایا تا به حال اتفاق افتاده است که در اجتماعی، صددرصد مردم در رای‌گیری و یا قرارداد اجتماعی شـرکت کرده باشند؟ حال اگر از روش رای‌گیری چنین نتیجه‌ای حاصـل نشـده است، با هیـچ روشـی آگاهی از این قرارداد امکان‌پـذیر نیست. بنابراین به لحاظ واقعیت‌های عینی، این روش امکان‌پذیر نیست.۲ ـ اشکال دوم این است که بر فرض اکثریت، اقلیتی که دولت را قبول ندارند چه تکلیفی دارند؟ البته این اقلیت دو گروه‌اند: اقلیتی که در قرارداد اولیه بین شـهروندان شـرکت کرده‌اند، ولی دولت انتخابی مورد قبول آنها نیست، و اقلیتـی کـه اساسـاً در انتخابـات شــرکت نکرده‌انـد. بر فرض دوبـاره اقلیـت گروه نخسـت پـذیرفتیم کـه چـون در قرارداد اولیـه (بین شهرونـدان) متعهّـد شده‌انـد، بایـد تابع رای اکثریت باشـند؛ ولی اقلیت دوم که در هیچ قراردادی شـرکت نکرده‌اند چه؟ بنابراین چه اقلیت نخست که با دولت در قرارداد شـرکت نکرده‌انـد، و چه اقلیت دوم که در هیـچ یک از قراردادها شـرکت نکرده‌اند چه الزامی برای اطاعت از اوامر حکومت دارنـد و دولت نیز چه الزامی برای تأمین امنیت و نظم و رفاه آنها برعهـده دارد؟ به ویژه اینکه این دو اقلیت تقریباً نیمی از جامعه را تشـکیل می‌دهنـد؛ یعنی نیمی از جامعه در قرارداد با دولت شـرکت نکرده‌انـد و ملزم به وفای عهد که مبنای مشـروعیت چنین حکومتی است نیسـتند. در نتیجه:اولاً دولت نسبت به نیمی از جامعه از مشروعیت برخوردار نیست؛ ثانیاً نیمی از جـامعه حق نافرمـانی از اوامر حکومت را دارا می‌باشـند. بـدین ترتیب، نقض غرض حاصل شـده، غایت حکومت که ایجاد نظم و

امنیت برای انسان است نیز از بین می‌رود.۳ ـ نظریه انتخاب‌در میان معتقدان به حکومت دینی، نظریه‌ای وجود دارد که مشروعیت حکومت دینی را در انتخاب مردم می‌داند. هر حکومت و فرمانروایی را که مردم انتخاب کنند، همان حکومت مشروع است و حق امر و نهی دارد و مردم نیز ملزم به اطاعت و فرمانبری هستند. قائلان به انتخاب را به چند دسته می‌توان تقسیم کرد:الف ـ برخی با رد هرگونه انتصابی، مشروعیت حاکمیت دینی را فقط به انتخابی بودن می‌دانند. یعنی در تمامی سطوح و مراتب حکومت، اعم از ریاست سطح اول که همان زعامت پیامبر(ص) است یا سطح دوم (امام) و یا سطح سوم. نخستین قائلان به این نظریه را در تاریخ اسلامی می‌توان خوارج دانست که با رد حاکم مورد اجماع جامعه مسلمین، به مردم‌سالاری مطلق قائل بودند.البته این نظریه در میان متدینان جامعه دینی اسلام نتوانست جایگاهی باز کند؛ هرچند گاهی نظریاتی این چنین در دوران معاصر مشاهده می‌شود: «همان‌گونه که مشاهده کردیم، همین مقام رهبری اجتماعی، سیاسی و اخلاقی که پیامبر اسلام به خاطر تحکیم نخستین پایگاه آسمانی خود پذیرفتند، نخست از طرف انتخاب و بیعت مردم به وقوع پیوسته و سبب این بیعت مردمی از سوی خداوند ترشیح و مورد رضایت قرار گرفته است».[۱۳]ب ـ نظریه دوم، هرچند مشروعیت رئیس اول را انتصابی و از طرف خداوند می‌داند، برای سطوح بعدی رهبری قائل به انتخاب و یا اجماع اهل حلّ و عقد شده است. این نظریه در جهان اسلام، از آن اهل سنّت است.ج ـ نظریه سوم در عالم تشیع مطرح شده است. طبق این نظریه، اگرچه اصل مشروعیت حکومت دینی به انتصاب از جانب شارع است و سطح اول و دوم رهبری حکومت دینی از این نوع مشروعیت برخوردارند، برای سطح سوم رهبری حکومت دینی، ملاک مشروعیت انتخاب مردم است. در واقع، این انتخاب در طول انتصاب است و در صورتی مجاز است که انتصابی در کار نباشد.[۱۴]د ـ نظریه چهارم انتخاب، برای نصب در مشروعیت حکومت دینی جایگاه بالاتری قائل است؛ ولی برای سطح سوم رهبری حکومت دینی به مشروعیت مرکّب معتقد است. این نظریه به نظر می‌اید بیشتر متأثّر از تفکّرات معاصر در باب مردم‌سالاری مردم را نیز در مشروعیت دخیل می‌داند.ادله نظریه انتخاب۱ ـ دلیل نخست قائلان به انتخاب در سطح سوم رهبری، نبود نص لازم جهت مشروعیت بخشیدن به حکومت دینی می‌باشد. «اگر دولت با نصب الهی تشکیل گردید، هیچ جای بحث نیست؛ چراکه به تکرار گفته‌ایم انتصاب بر انتخاب مقدم می‌باشد. لیک فرض این است که نصب وجود نداشته و یا با ادله قابل اثبات نیست»[۱۵].ثانیاً بر حسب برخی نصوص دینی چون «النّاس مسلّطون علی أموالهم و أنفسهم»، اصل اولی حاکمیت مردم در تعیین سرنوشت خویش است. لکن این عموم در مواردی (سطوح اول و دوم رهبری) تخصیص خورده است. ولی در سطح سوم رهبری با عدم وجود مخصص، این عام به جای خود باقی است و مردم حق دارند فرمانروا را خود انتخاب کنند و مشروعیت حاکم از همین جهت تبیین می‌شود.نقددر پاسخ به این نظریه باید گفت: اولاًـ این نظریه قبل از اینکه به اثبات خود بپردازد، به نفی نظریه مقابل پرداخته است. لذا با بیان وجود نصب در موارد مختلف فیه، فلسفه وجودی این استدلال از بین خواهد رفت.ثانیاً از لحاظ اثباتی دارای مبنای مشخصی نیست. در حالی‌که نظریه مقابل (نصب) را از نظر صلاحیت و شأنیت کافی می‌داند، لکن مرحله ثبوت و فعلیت را کافی برای مشروعیت می‌داند. یعنی قبل از بیان دلیل اثباتی، به دلیل ثبوتی پرداخته، در حالی که بیان استدلال اثباتی آن ناقص است.۲ ـ با توجه به این مقدمات که: الف. نظارت بیرونی بر قدرت و حکومت لازم است؛ ب. این نظارت حق مردم است؛ ج. در نتیجه، لازمه نظارت، حق مردم در عزل حاکم است؛ د. حق عزل مستلزم حق نصب است.[۱۶] در نتیجه، نصب حاکم باید توسط مردم انجام گیرد مردم حق انتخاب دارند. پس مشروعیت حکومت به انتخاب است این استدلال بر این فرض مبتنی است که قدرت فسادآفرین است. اگر به کسی قدرت بیش از اندازه داده شد ولی برای آن مهاری قرار ندادیم، این قدرت خطر آفرین بوده و هیچ چیز حتی عدالت نمی‌تواند آن را کنترل کند. لذا باید یک عدم از خارج مسئولیت نظارت بر قدرت را برعهده بگیرند که در نتیجه آن حق عزل داشته باشند. حال که حق عزل بالاتر از حق نصب است وقتی عده‌ای حق عزل داشتند در درجه اولی حق نصب نیز خواهند داشت.آنچه در مورد این استدلال می‌توان گفت این است که اولاًـ نتیجه گیری از گزاره (مهار قدرت لازم است) و این مهار باید از بیرون صورت گیرد، در نتیجه

نظارت بر حکومت حق مردم است. امری مشکل می‌نماید. چه آنکه نظارت مردم از بیرون را یک باید عقلایی می‌توان در نظر گرفت ولی اینکه چگونه از این باید یک حق نتیجه گیری می‌شود یک استنتاجی عقیم می‌باشد. اثبات حق نظارت برای مردم نیازمند یک دلیل می‌باشد که در مقدمات فوق ما این مبنی و دلیل را مشاهده نمی‌کنیم و وقتی حق نظارت ثابت نشد در نتیجه حق عزل و حق نصب نیز از آن نتیجه گیری نمی‌شود اگر در زبان دین ما به عنوان امر به معروف و نهی از منکر را می‌بینیم آن را به عنوان یک تکلیف درمی‌یابیم نه عنوان حق.ثانیاً، عزل مترتب بر نصب می‌باشد. حق عزل برای کسی است که حق نصب نیز داشته باشد. حال با فرض پذیرش اینکه مردم حق عزل دارند، لزوماً باید پیش از این، کسی نصب شده باشد تا مردم او را عزل کنند. بنابراین پیش از اثبات حق سلب، نمی‌توان حق عزل را اثبات نمود. به عبارت دیگر، ما حق عزل را از حق نصب نتیجه می گیریم، نه برعکس.ثالثاً، ملازمه‌ای که بین حق عزل و حق نصب قائل شده‌اند کافی نیست. از کجا معلوم حق عزل بالاتر از حق نصب باشد. اگر این ملازمه درست باشد، باید نتیجه‌گیری کرد هر جا که حق عزل است حق نصب نیز هست. درحالیکه این ملازمه درست نیست. ما موارد متعدد داریم که حق عزل بدون حق نصب وجود داشته باشد؛ به عنوان نمونه نمایندگان مجلس در مواردی حق عزل رئیس‌جمهور ناتوان را دارند، درحالی‌که حق نصب آن را ندارند؛ یا دادگاه حق عزل مدیران خاصی را دارد، درحالی که حق نصب آنها را ندارد. با این اشکالات، استدلال پیش گفته نیز برای اثبات حق انتخاب مردم ناتوان است.نقد کلّی بر نظریه انتخابتاکنون برخی از استدلال‌های معتقدان به نظریه انتخاب را مطرح کرده، مورد تأمل قرار دادیم. ولی دو اشکال اساسی در نظریه‌ای انتخاب وجود دارد که لازم است مستقلاً بیان شوند:۱ ـ نظریه انتخاب اگر بخواهد به مردم حق انتخاب بدهد، ابتدا باید مشخص کند حق حاکمیت بر مردم از آن کیست. متأسفانه در هیچ‌یک از بیانات مطرح شده، این حق مورد موشکافی قرار نگرفته است تا ثابت کند حق حاکمیت با مردم است. در حالی‌که اصل اولی این است که خداوند، آن خالق و مالک حقیقی انسان و هر چیزی است که متعلّق به انسان است. حاکم علی الاطلاق اوست و حق حاکمیت نیز فقط مال اوست. پس حق حاکمیت متعلّق به مردم نیست تا بخواهند با انتخاب آن را به افرادی اعطا کنند.۲ ـ همان‌گونه که حکومت زور و غلبه به حکم عقل قبیح و نادرست است، حکومت انتخابی نیز از همین قباحت برخوردار است؛ زیرا در حکومت انتخابی نزدیک به نیمی از مردم یا در رای‌گیری شرکت نمی‌کنند و یا حکومت منتخب مورد رای و نظر آنها نیست و مجبورند زیر سلطه اکثریت فرمانبرداری کنند. این همان حکومت قهر و غلبه بر اقلیت خواهد بود که عقلاً قبیح است و اگر در صرف نظر نمودن از این موارد متوسل به بنای عقلا شویم، باید گفت: «حکم عقل را رها نموده و به حکم عقلاـ عدول کردیم و این نشان از آن دارد که با ملاک عقل نمی‌توان مشروعیت انتخاب را به اثبات رساند»[۱۷].با بیان این دو تذکر، غیرمنقح بودن دلیل انتخاب بر ما معلوم گشت. هرچند با موشکافی‌های بیشتر، ناکافی بودن نظریه انتخاب واضح‌تر می گردد.جایگاه مردم در نظریه انتصابدر نظریه انتصاب، مشروعیت حکومت دینی وابستگی مستقیم به اذن الهی دارد و رای مردم هیچ نقشی در مشروعیت حکومت دینی ندارد. در واقع، مقبولیت عین مشروعیت نیست؛ ولی مشروعیت به تنهایی برای تحقق یافتن و از قوه به فعل رسیدن کافی نیست. مشروعیت جهت بالقوه حکومت است و برای این که به فعلیت دست یابد، چاره‌ای جز مقبولیت نیست. در عین حال، این‌طور نیست که این مقبولیت عمومی مشروعیتی ثانویه ایجاد کند یا مشروعیت را امری مرکب گرداند که نیمی به اذن الهی و نیمی به مقبولیت مردم بستگی داشته باشد.به عبارت دیگر، اگرچه مشروعیت حکومت، به نصب افراد از سوی شارع است، فرد دارای مشروعیت با زور و غلبه، خود را بر مردم مسلّط نمی کند؛ بلکه برای ایفای نقش خود نیازمند مقبولیت عام مردم است. مردم باید چنین شخصی را کشف کنند؛ نه اینکه هر کسی را خواستند انتخاب کنند. این کشف همانند کشف مرجع تقلید و یا رؤیت هلال اول ماه است که اگر فردی خودش توانست آن را انجام دهد، حرفی نیست؛ ولی اگر نتوانست، سیره عقلا حکم می کند که چاره‌ای نیست، جز مراجعه به افراد متخصص و خبره در این فن، که این افراد فرد مورد تایید شارع را کشف نمایند. بنابراین خبرگان انتخاب یا تعیین نمی‌کنند، بلکه با توجه به تخصص و بیان خصوصیاتی که در نصب عام

آمده است، فرد مورد نظر را کشف می کنند.پی نوشت :[۱]. محمد تقی مصباح یزدی؛ «حکومت و مشروعیت»؛ کتاب نقد؛ سال دوم؛ ص ۴۳.[۲]. مایکل. ب. فاستر، (ج ۲)، ص ۱۴۸.[۳]. قاضی ابی یعلی؛ الاحکام السلطانیه؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامیه، ۱۴۰۶ ق)؛ ص ۲۰.[۴]. نهج البلاغه؛ خطبه ۳۱.[۵]. سیدعلی خامنه‌ای؛ روح توحید نفی عبودیت غیر خدا؛ (قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، بی تا)؛ صص ۱۶ ـ ۱۵[۶]. ملااحمد نراقی؛ عوائدالایام؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامیه، ۱۳۷۵)؛ ص ۱۸۵.[۷]. همان؛ ص ۱۸۵.[۸]. محمدتقی مصباح یزدی؛ نگاهی گذرا به ولایت فقیه؛ پیشین؛ ص ۹۲.[۹]. مرتضی مطهری، ولاءها و ولایتها؛ (قم: صدرا، بی تا)؛ ص ۵۵.[۱۰]. محمد سروش محلاتی؛ دین و دولت در اندیشه اسلامی؛ (قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸)؛ ص ۳۷۶[۱۱]. امام خمینی؛ مکاسب محرمه، (ج۲)؛ ص۱۰۶.[۱۲]. توماس هابز؛ لویاتان؛ ترجمه: حسین بشریه؛ (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰)؛ فصل سیزدهم.[۱۳]. حکمت و حکومت؛ ص ۱۵۲.[۱۴]. حسینعلی منتظری؛ دراسات فی ولایهٔ الفقیه و فقه الدولهٔ الاسلامیهٔ، (ج ۱)؛ (قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق)؛ ص ۴۲۵[۱۵]. همان؛ ص ۴۹۳.[۱۶]. عبدالکریم سروش؛ مدارا و مدیریت؛ (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۶)؛ ص ۲۶۱.[۱۷]. سید کاظم حائری؛ ولایهٔ الامر فی عصر الغیبه؛ (قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۱۴ق)؛ ص ۱۶۸.منبع:www.hawzah.net

مشروعیت در اسلام

نویسنده:حمیدرضا شاکرین

برای بررسی رابطه مشروعیت و مقبولیت در اسلام، ابتدا باید تعریف مشروعیت را به دست آورد سپس منبع و منشا آن را کاوید و آنگاه نسبت آن با مقبولیت را در بوته سنجش نهاد . تعریف مشروعیتمشروعیت در عرف سیاسی برابر نهاده Legitimacy است . این واژه از صفت، Legitimate) قانونی) اشتقاق یافته است و تعاریف مختلف دارد برای نمونه توجه به تعریف‌های زیر سودمند می‌نماید:۱- توجیه عقلانی اعمال سلطه و اطاعت . (۱)۲- توجیه عقلی اعمال قدرت حاکم . (۲)۳- قانونی بودن یا طبق قانون بودن . (۳)۴- اعتقاد مردم تحت فرمان به شایستگی و برخورداری رهبران و حکومت نسبت‌به صدور قواعد الزام آور . (۴)۵- اصل دال بر پذیرش همگانی دست‌یافتن شخص یا گروهی معین به مقام سیاسی . (۵)مؤلفه‌ها و کابردهای مشروعیتمشروعیت دو رکن اساسی دارد:۱- تبیین این که بر اساس چه مجوزی شخص یا گروهی حق دارد یا مجاز است‌بر دیگران حکومت کرده، دستورهای الزام‌آور صادر کند .۲- چه چیزی لزوم پیروی جامعه از دستورهای حکومت را توجیه می کند؟ به عبارت دیگر، حکومت همواره با فرمان‌ها و قواعد الزام آور همراه است و بین «حق حکومت و «لزوم اطاعت ، نوعی رابطه منطقی لزومی و به اصطلاح تضایف وجود دارد . بنابراین، هر دیدگاهی درباره مشروعیت‌باید هر دو جنبه را پوشش داده، توجیهی خردپذیر از آن‌ها ارائه کند .واژه مشروعیت در علوم مختلف مرتبط با سیاست در معانی نسبتا متفاوت استعمال می‌شود:الف) در فلسفه، کلام و فقه سیاسی مشروعیت‌به معنای «حقانیت است و در برابر غصب، (Usurpation) به کار می‌رود و اصطلاحا می‌توان آن را «مشروعیت هنجاری ، (Normative Legitimacy) نامید .دانش‌های یاد شده علومی هنجار گذارند و در پی روشن سازی بایسته‌ها و نبایسته‌ها در عرصه سیاست و حکومت . بنابراین، نظریه مشروعیت در این علوم بیانگر آن است که چه کسی یا کسانی و بر اساس چه ضوابطی و چرا حق دارند بر مردم اعمال حکومت کنند و جامعه باید از چه کسانی پیروی و فرمانبرداری کند.ب) جامعه‌شناسی سیاسی که دانشی توصیفی، (Descriptive) شمرده می‌شود، در جست و جوی توضیح و تبیین پدیده‌ها، رفتارها و ساختارهای سیاسی به وسیله عوامل اقتصادی و فرهنگی و اجتماعی است (۶) و فارغ از داده‌های ارزشی به ساختارهای سیاسی می‌نگرد، مشروعیت را عمدتا به معنای مقبولیت‌به کار می‌برد . در این نگاه، جایی برای پرسش از رابطه مشروعیت و مقبولیت‌باقی نمی‌ماند زیرا بر اساس آن «مقبولیت و «مشروعیت دو لفظ برای معنای واحدند . بنابراین، مساله باید با نگاه هنجارگرایانه بررسی شود .ویژگی‌ها و

بایسته‌های نظریه مشروعیت۱- معیار مشروعیت‌باید شمول و کلیت داشته باشد و حکومت‌بر کل آحاد جامعه و افراد تحت‌سلطه را توجیه کند نه آن که تنها بر پاره‌ای از اعضای جامعه انطباق‌پذیر و در توجیه حکومت‌بر دیگر اعضا ناتوان باشد .۲- مقصود از ملاک و منبع مشروعیت، منبعی است که ذاتا دارای این ویژگی باشد و در مشروعیت وامدار منشا و سبب دیگر شمرده نشود . در غیر این صورت، مشروعیت‌حقیقتا از آن سبب و منشا نخستین است و اسناد آن به وام گیرنده مجازی و بالعرض خواهد بود .۳- معیار و ضابطه مشروعیت‌باید از جامعیت‌برخوردار باشد و پرسش‌های اساسی در گستره توجیه اعمال قدرت سیاسی را بی‌پاسخ نگذارد به عبارت دیگر، از آن جا که نظریه مشروعیت توجیه گر دو عنصر «الزام و «اطاعت است، باید به سه پرسش اساسی پاسخ دهد:الف) چه کسی و با چه خصوصیتی حکومتش مشروع و اطاعتش لازم است به عبارت دیگر، نظریه مشروعیت‌باید روشن سازد آیا شخص یاگروه حاکم باید از ویژگی‌های خاص برخوردار باشد یا اساسا چنین عنصری در مشروعیت دخالت ندارد؟ و در صورت مثبت‌بودن پاسخ، آن ویژگی‌ها چیست؟ب) مشروعیت وروش‌های کسب قدرت سیاسی چه رابطه‌ای دارند به عبارت دیگر، آیا مشروعیت‌حکومت در گرو کسب قدرت از راه‌های ویژه است‌یا به چگونگی کسب قدرت ارتباط ندارد .۳- آیا نحوه اعمال و به کارگیری قدرت در مشروعیت‌سیاسی دخالت دارد به عبارت دیگر، مشروعیت افزون بر شرایط پیشین از شرایط رفتاری نیز برخوردار است؟مشروعیت در اسلامدر بررسی نظریه مشروعیت در اسلام، ابتدا باید منشا مشروعیت و منبع شناخت آن را تفکیک کرد . منشا مشروعیت همان تکیه گاه اصلی و خاستگاه مشروعیت است . مراد از منبع مشروعیت در این جا، ادله و منابع کشف خاستگاه مشروعیت در اسلام است مانند کتاب و سنت .دراسلام منشا ذاتی مشروعیت تنها خداوند است زیرا آفریدگار جهان و انسان، مالک همه هستی، تنها قدرت مستقل تاثیر گذار و اداره کننده (مدبر) جهان و پروردگار عالم و آدم است . در اسلام حکومت و حاکمیت‌سیاسی نیز که نوعی تصرف در امور مخلوقات است، از شؤون ربوبیت‌شمرده می‌شود و توحید در ربوبیت الاهی، در نظام تکوین و نظام تشریع، هیچ مبدا و منشا دیگری را در عرض خداوند بر نمی‌تابد . قرآن مجید در این باره می‌فرماید:ان الحکم الاالله (۷)حاکمیت نیست مگراز آن خدا .انما ولیکم الله و رسوله و الذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و یؤتون الزکوة و هم راکعون .همانا ولی و سرپرست‌شما خداوند است و فرستاده او و مؤمنان همان کسانی که نماز به پا می‌دارند و در حال رکوع صدقه می‌پردازند . (۸)ام اتخذوا من دون الله اولیاء فالله هو الولی .آیا برای خود سرپرستانی جز خدا گرفته‌اند، همانا تنها خداوند صاحب ولایت است . (۹)پس هیچ کس از حق حاکمیت و تصرف در شؤون اجتماعی مردم برخوردار نیست مگر خداوند یا آن که به دلیل معتبر شرعی منصوب یا ماذون بودنش از سوی خداوند ثابت‌شده باشد . نصب یا اذن الاهی می‌تواند به صورت مستقیم یاغیر مستقیم، یعنی از سوی پیامبر یا اوصیای پیامبر، بیان شود . از طرف دیگر، همه مسلمانان، پیامبر اکرم (ص) را منصوب از سوی خداوند می‌دانند . این حقیقت را قرآن مجید در آیات متعدد بیان فرموده است . شماری از این آیات عبارت است از:النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم . . . . (۱۰)پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است .اطیعوا الله و اطیعو الرسول و اولی الامر منکم (۱۱)خدا را فرمان برید و از پیامبر و ولی امر اطاعت کنید .و ما کان لمؤمن و لا مؤمنة اذاقضی الله و رسوله امرا ان یکون لهم الخیرة من امرهم . . . . (۱۲)هیچ زن و مرد مؤمنی حق ندارد وقتی خدا و فرستاده‌اش حکمی کنند، در کار خویش اختیاری داشته باشند و هر که نافرمانی خدای متعال و فرستاده‌اش کند، گمراه شده است .همچنین شیعه امامیه، بر اساس ادله قطعی، ائمه اطهار (ع) را امامان منصوب به نصب خاص از سوی پروردگار عالم می‌داند . (۱۳) افزون بر این، عالمان شیعه بر اساس ادله عقلی و نقلی، فقیهان عادل و با کفایت را منصوب از سوی شارع و نایب امام عصر (ع) در امر حکومت و رهبری سیاسی واجتماعی امت در عصر غیبت می‌دانند . این مساله که از آن به ولایت فقیه تعبیر می‌شود، به عصر غیبت اختصاص ندارد و در عصر حضور و بسط ید معصوم نیز امکان تحقق دارد چنان که مالک اشتر از سوی امیرمؤمنان به ولایت مصر منصوب گردید .در کنار این نگرش که نظریه نصب خوانده می‌شود و نزد علمای امامیه مشهور بوده است، اخیرا دیدگاه جدیدی از سوی برخی ارائه شده است . بر اساس این انگاره،

ولی فقیه از سوی شارع منصوب نیست . شارع مردم را موظف ساخته است فقیه عادل با کفایت را به رهبری انتخاب کنند . پس از انتخاب مردم، او ولایت‌خواهد یافت و مجاز خواهد شد در شؤون اجتماعی تصرف کند و رهبری را به دست گیرد . بررسی تطبیقی یا ارزش داوری پیرامون این دیدگاه‌ها مجالی ویژه می‌جوید ولی آنچه توجه بدان ضرورت دارد این است که آیا بر اساس این دو دیدگاه پاسخ پرسش اساسی این بحث متفاوت خواهد بود؟ اگر متفاوت است، تفاوت در چیست؟گروهی نظریه اول را نظریه انتصاب و نظر دوم را نظریه انتخاب یا «مشروعیت الاهی - مردمی نامیده‌اند ولی باید توجه داشت، مبنای اساسی هر دو دیدگاه همان نظریه «مشروعیت الاهی است زیرا هر دو دیدگاه منشا ذاتی مشروعیت را خدا می‌دانند و در عرض مشروعیت الاهی، مبدا مشروعیت دیگری نمی‌پذیرند . بنابراین، افزودن قید «مردمی را باید نوعی مجاز و مسامحه گویی و در طول مشروعیت الاهی به شمار آورد به عبارت دیگر، خاستگاه مردمی ولایت نوعی شرط وضعی و اعتباری است که شارع مقدس در جعل ولایت‌برای فقیه یا تایید و تنفیذ ولایت او قرار داده است . بنابراین، اگر نظریه انتخاب اساسا حکومت را امری زمینی و از پایین به بالا- بینگارد، به کلی از نگرش اسلامی دور شده است و اگر به دو مبدا نخستین آسمانی و زمینی بگرود، در دام التقاط و اعتقاد به ثنویت در مبدا مشروعیت فرو افتاده است و اگر آن را در طول مشروعیت الاهی بداند، دیگر نظریه‌ای در مقابل نظریه مشروعیت الاهی نیست قسمی از اقسام آن و یکی از قرائت‌های آن است . چنین انگاره‌ای با نظریه نصب نیز سازگار است به عبارت دیگر، نظریه نصب و جعل ولایت الاهی را به دو صورت قابل تصور می‌سازد:۱- نصب مطلق که بر اساس آن شارع انتخاب و عدم انتخاب مردم را در جعل ولایت‌برای فقیه دخالت نداده، در هر صورت، برای فقیه صالح و با کفایت ولایت قائل است تصرفات اجتماعی‌اش را مجاز و اطاعت از او در امور اجتماعی را واجب می‌داند .۲- نصب مقید یعنی شارع، پس از انتخاب مردم، برای ولی فقیه جعل ولایت می‌کند . قبل از انتخاب امت، شارع برایش جعل ولایت نمی‌کند و اجازه تصرفات حکومتی ندارد . اکنون می‌توان گفت نتیجه دو دیدگاه در مساله رابطه مشروعیت و مقبولیت متفاوت خواهد بود:الف) بر اساس نظریه انتخاب، رابطه مقبولیت و مشروعیت عموم و خصوص مطلق و مقبولیت اعم از مشروعیت است زیرا مقبولیت‌به شرط وجود شرایط دیگر چون فقاهت و عدالت‌به مشروعیت می‌انجامد . مقبولیت‌بدون مشروعیت تصورپذیر است، ولی مشروعیت‌بدون مقبولیت تصورپذیر نیست . بنابراین، مشروعیت اخص مطلق از مقبولیت‌خواهد بود زیرا مشروعیت همواره به مقبولیت مشروط است به عبارت دیگر، در این رابطه سه فرض متصور است:۱- وجود مقبولیت عمومی همراه با سایر شرطهای شرعی لازم برای رهبری و مدیریت کلان اجتماعی . (مشروعیت)۲- وجود مقبولیت‌بدون دیگر شرطهای شرعی (عدم مشروعیت)۳- وجود همه شرطهای مقرر شده در شرع به استثنای مقبولیت عام (عدم مشروعیت)ب) بر اساس نظریه «انتصاب رابطه مشروعیت و مقبولیت عموم و خصوص من وجه است یعنی در فرض سوم با دیدگاه پیشین تفاوت می‌یابد . بنابراین، وجوه مفروض به شرح زیر خواهد بود:۱) مقبولیت عمومی همراه با شرطهای شرعی (مشروعیت)۲) مقبولیت عمومی بدون شرطهای شرعی (عدم مشروعیت)۳) شرطهای شرعی بدون مقبولیت عمومی (مشروعیت)البته بر اساس این دیدگاه نیز چنان نیست که ولی فقیه مجاز باشد در هر شرایطی و به هر شکلی قدرت سیاسی را به دست گیرد زیرا بدون حد نصابی از مقبولیت امکان تاسیس حکومت و موفقیت آن در عمل بسیار ناچیز یاناممکن خواهدبود . از سوی دیگر، کسب قدرت به روش‌های استبدادی و مزورانه در اسلام جایز نیست . آنچه بر اساس نظریه انتصاب اهمیت دارد، این است که ولی فقیه در زمان عدم اقبال اجتماعی از ولایت‌برخوردار است هر چند دارای حکومت نیست . چنان که امیرمؤمنان (ع) در دوران خلفای سه گانه ولایت و مشروعیت داشته اما از حکومت ظاهری بی‌بهره بودند . ثمره این مشروعیت آن است که اگر ولی امر در چنین موقعیتی حکم حکومتی صادر کند، در صدور این حکم مجاز و اطاعت از او بر مردم واجب است . در حالی که بر اساس نظریه انتخاب اساسا او ولایتی ندارد تا حکم صادر کند و در صورت صدور آن، اطاعت از وی بر مردم واجب نیست .البته این که ولی فقیه می‌تواند بدون قدرت سیاسی حکم حکومتی صادر کند به معنای دیکتاتوری نیست زیرا او نمی‌تواند با زور و دیکتاتوری یا فریب و نیرنگ به

حکومت و قدرت سیاسی دست‌یابد و اراده خویش را بر دیگران تحمیل کند هر چند دیگران به دلیل عدم پیروی از او گناهکارند . امیر مؤمنان (ع) می‌فرماید: پیامبر (ص) با من عهد بست و فرمود: ای پسر ابوطالب، ولایت امت من برعهده تو است . پس اگر به سلامت قدرت را به تو سپردند، و در مورد زمامداری تو با خشنودی اتفاق کردند، سرپرستی امورشان را بر عهده گیر ولی اگر در مورد تو رای دیگری ابراز داشتند، آنان را به حال خود رها کن . (۱۴)این روایت نشان می‌دهد:۱ . امیرمؤمنان از سوی پیامبر (ص) به ولایت منصوب شده است .۲ . اعمال ولایت آن حضرت به مقبولیت و پذیرش مردمی مشروط است .بنابراین، وقتی کسی از سوی خدا به ولایت منصوب می‌شود، ولایتش بدون توجه به استقبال یا عدم استقبال مردم همواره پابرجا است و جامعه وظیفه دارد از او پیروی کند اما تشکیل عملی حکومت از سوی ولی امر به آرای عمومی و وجود شرایط و بستر مناسب اجتماعی مشروط است به عبارت دیگر، همان طور که جامعه به پیروی از ولی امر موظف است، ولی منصوب نیز وظیفه دارد مسؤولیت‌سنگین اداره و رهبری جامعه را انجام دهد ولی شرط اعمال این رسالت وجود موقعیت و بستر مناسب اجتماعی است که پذیرش و مقبولیت مردمی مهم‌ترین رکن آن به شمار می‌آید . حضرت امام خمینی درباره ولایت فقیه می‌فرماید: «اگر برای فقها امکان اجتماع و تشکیل حکومت نباشد، هر چند نسبت‌به عدم تاسیس حکومت اسلامی معذورند، ولی منصب ولایت آن‌ها ساقط نمی‌شود . با این که حکومت ندارند، بر امور مسلمین و بلکه بر نفوس مسلمین ولایت دارند .» (۱۵)با توجه به آنچه گذشت، نقش و کارکرد مقبولیت عمومی حاکم دینی بر اساس هر یک از دو دیدگاه چنین است:الف) نقش مقبولیت‌بر اساس نظریه نصب۱ . مشارکت در ایجاد حکومت دینی و زمینه سازی جهت ا نتقال قدرت به ولی منصوب از سوی خداوند۲ . مشارکت در جهت کارآمدسازی، حفظ و حمایت و پایایی حکومت دینیدو کارکرد یاد شده در همه مصادیق حکومت دینی حکومت پیامبر (ص)، امام معصوم (ع) یا ولی فقیه جاری است اما در خصوص ولی فقیه و نظام جمهوری اسلامی کارکرد دیگری نیز وجود دارد .۳ . در صورت وحدت شخص واجدشرایط رهبری در میان فقهای متعدد، رای و انتخاب عموم مردم، شرکت غیر مستقیم آنان در فرایند تشخیص و کشف ولی منصوب و مرضی خداوند از طریق خبرگان است . در صورت تعدد واجدین شرایط، رای آنان ایجاد کننده بستری عقلایی در جهت اعمال ولایت از سوی یک نفر از منصوبان شارع است . در نتیجه زمینه اعمال قدرت دیگران از بین رفته و مسؤولیت آنان سلب می‌شود و برای جلوگیری از تشاح دیگری حق اعمال ولایت نخواهد داشت .ب) نقش مقبولیت‌بر اساس نظریه انتخاباین دیدگاه در کارکرد اول و دوم با نظریه انتصاب همسو است اما نسبت‌به کارکرد سوم رویکردی دیگر دارد و معتقد است نقش رای مردم یاگزینش خبرگان منتخب مردم به عنوان جزء شرعی موضوعیت دارد نه طریق عقلایی به عبارت دیگر، آرای عمومی چون عدالت و فقاهت از شرطهای شرعی ولایت است و بدون آن فقیه جامع الشرایط شرعا حق اعمال ولایت ندارد . از این رو در این نگاه بین تعدد یا وحدت واجدین شرایط رهبری تفاوتی نیست . (۱۶)پی‌نوشتها:۱ . دینداری و مدرنیسم، محمد جواد لاریجانی، ص ۵۸ .۲ . نظریه‌های دولت، اندرو وینست، حسین بشریه، ص ۶۷ و ۶۸ .۳ . بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمان عالم، ص ۱۰۵ .۴ .Robert A. Dahl, Modern Political Analysis sthid . p۶۰.۵ . بنیادهای علم سیاست، عبدالرحمان عالم، ص ۱۰۶ .۶ . برای آگاهی بیش‌تر ر . ک: جامعه‌شناسی سیاسی، حسین بشریه، ص ۱۷ و ۲۳ .۷ . انعام (۶): ۵۷ یوسف (۱۲): ۴۰و۶۷ .۸ . مائده (۵): ۵۵ .۹ . شوری (۴۲): ۹ .۱۰ . احزاب (۳۳): ۶ .۱۱ . نساء (۴): ۵۹ .۱۲ . احزاب (۳۳): ۳۶ .۱۳ . برای آگاهی بیش‌تر ر . ک: پیام قرآن (تفسیر موضوعی قرآن)، ج ۹ امامت در قرآن، آیت الله مکارم شیرازی .۱۴ . کشف المحجهٔ، ابن طاووس، ص۲۸۰ .۱۵ . کتاب البیع امام خمینی، ج ۲، ص ۴۶۶ .۱۶ . برای آگاهی بیش‌تر: ر . ک: حکومت اسلامی، سال دوم، شماره ۴، ص ۱۰۵ و ۱۰۶ و ۱۲۷ .منبع: www.hawzah.net

ولایت فقیه و رد شبهه‌ها

اشاره: پاسخ به شش شبهه پیرامون ولایت فقیه: از آن جا که ولایت فقیه، عمود خیمه انقلاب اسلامی است، و مساله فرد نیست، بلکه مظهریت اسلام و ملیت ملت مسلمان است، و در همه جا به ویژه در بحران‌ها لنگر ثبات،

استواری و آرامش می‌باشد، استکبار جهانی و دشمنان اسلام و بدخواهان، دریافته‌اند که مساله ولایت فقیه در نظام اسلامی ایران، بسیار مهم است، و از حرمت و قداست فوق العاده‌ای برخوردار است .از این رو، آن‌ها و مزدورانشان برای تضعیف آن سال‌ها است در صدد آنند تا از هر حشیشی استفاده کرده، با القای شبهه و انواع ترفندها، به قداست و حرمت ولایت فقیه، ضربه بزنند، آن‌ها با تیرهای مسموم خود، با امیدهای نابخردانه استکباری می کوشند، سنگ زیرین نظام را هدف قرار دهند، و این مرکز ثقل، مرکز ثبات، مرکز تعادل و مرکز حرکت انقلاب را در انظار مردم متزلزل کرده، و با گل آلود کردن آب، ماهی بگیرند .ما در لابه لای فصل‌های قبل، به پاسخ بعضی از شبهه‌ها پرداختیم، اینک در این گفتار برآنیم تا به شش شبهه آن‌ها پاسخ دهیم:۱ - انتصاب یا وکالتیکی از شبهه‌ها این است که ولایت فقیه نوعی وکالت از جانب مردم است مانند وکالت نماینده مجلس، که جنبه نیابت دارد، با توجه به این که وکیل موظف است تا آن چه را موکلانش (مردم) خواستند انجام دهد، بنابراین اصل و اساس حکومت، مردم هستند، هر گاه مردم وکالت‌خود را عزل نمودند، دیگر وکیل حق ندارد از سوی آن‌ها حکومت کند (۱) و فرضا اگر اکثریت جامعه، شخصی را وکیل نمودند، آن‌ها در حقیقت در امور اجتماعی و سیاسی او را وکیل خود نموده‌اند تا به نیابت از آن‌ها به تدبیر امور اجتماعی و . . . بپردازد، ولی اکثر جامعه چه حقی دارد تا در باره اقلیت دخالت کند؟پاسخ: همان گونه که قبلا گفتیم، حکومت اسلامی براساس «خدامداری است یعنی حکومت از آن خداوند و حق خداوند است، آن را به پیامبر (ص) و امامان (ع) داد، و آنان نیز در غیبت‌خود، آن را به ولی فقیه واگذار کردند، و به عبارت دیگر فقیه جامع‌الشرایط را برای اداره حکومت نصب نمودند، و مردم را به اطاعت از او فرا خواندند و فرمودند: «اما من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفا علی هواه، مطیعا لامر مولاه، فللعوام ان یقلدوه (۲) هر کس از فقها که بر هوس‌های نفسانی خود مسلط باشد، نگهبان دین بوده و بر روی هوس‌ها پا نهد، و مطیع فرمان مولایش خدا باشد، بر مردم واجب است که از او پیروی کنند .»و یا این که امام صادق (ع) در مورد فقیه جامع شرایط فرمود: «. . . فانی قد جعلته علیکم حاکما (۳) همانا من او را حاکم و رهبر شما قرار دادم .»بنابراین، اصل ولایت فقیه، انتصابی است، آن چه را که مردم حق دارند این است که آن‌ها توسط خبرگان مورد اطمینان در میان فقهاء، آن فقیهی را که از جهات گوناگون شایسته مقام ولایت است، بشناسند، و مصداق بارز ولایت را پیدا کنند و برگزینند و از او اطاعت نمایند، این گزینش، وکالت نیست، بلکه پیدا کردن مصداق و شناسایی آن فرد شایسته‌ای است که مطابق معیارها و ضوابط از سوی خداوند و پیامبر (ص) و امامان (ع) نصب شده است .توضیح بیش‌تر این که ولی فقیه به جای پیامبر (ص) و امام معصوم (ع) نشسته، همان پیامبری که خداوند در شانش می‌فرماید: «النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم (۴) پیامبر (ص) نسبت‌به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است .» این گونه ولایت هرگز از سنخ ولایت‌بر محجور، و غیب و صغار نیست، و نیز هرگز از سنخ وکالت و نظارت نمی‌باشد، بلکه بسیار بالاتر و والاتر است، ولایت فقیه به معنی نیابت از امام معصوم (ع) است، نه نیابت از مردم . و حاکمیت در اسلام به معنی سلطه مشروع سیاسی و اجتماعی است، در حالی که وکیل، دارای چنین سلطه‌ای نیست، و سلطه موکل (آن کس که او را وکیل قرار داده) بیش‌تر است . و نیز باید توجه داشت که وکالت عقد جایز و قابل فسخ است، اگر رهبر وکیل مردم باشد، آنها می‌توانند او را عزل و نصب نمایند، در صورتی که عزل و نصب حاکم شرعی، به دست‌خدا است .کوتاه سخن آن که در بینش اسلام، مبنای مشروعیت‌حکومت اسلامی در تمام سلسله مراتب حکومت، اذن و اجازه خدا است، او است که انشای حکومت نموده است، و مردم نیز باید در شناسایی مصداق بارز ولایت فقیه در میان فقیهان، و گزینش او دخالت کنند . یکی از دانشمندان محقق در این راستا چنین می‌نویسد:«البته این بدین معنی نیست که در حکومت اسلامی، مردم سهمی ندارند، بلکه سهم عمده دارند، و همین که تشخیص واجدین اوصاف و انتخاب اصلح به آنان واگذار شده، به معنای بها دادن به مردم و ارج نهادن به آرای عمومی است، به آن‌ها حق

انتخاب داده شده تا در پرتو رهنمود شرع، شایسته‌ترین را برای حکومت، و سپردن مسؤولیت زعامت‌برگزینند . . . خلاصه آن که در مکتب توحیدی اسلام، حکومت‌با صرف گزینش مردم انجام نمی گیرد، بلکه با اذن خدا و در سایه رهنمود شرع، با دست مردم شکل می گیرد .» (۵) بنابراین، نام جامع و صحیح ولایت فقیه و حکومت اسلامی، «حکومت دینی مردمی است، نه «حکومت مردمی منهای حکومت دینی ، زیرا در این حکومت، معیارها و ضوابط گزینش رهبر را، خدا و دین تعیین می کنند، نه مردم، البته مردم مسلمانی که پیرو دین اسلام هستند طبق ضوابط اسلام، به گزینش رهبر می‌پردازند، از این رو می گوییم: در کشور ما هم شرع و هم دموکراسی به نقطه مشترکی رسیده‌اند .۲ – تعهد منهای تخصصیکی از شبهه هایی که نهضت آزادی و دیگران مطرح کرده‌اند (۶) این است که می گویند: «رهبر یک جامعه باید علاوه بر تعهد، متخصص باشد، تخصص در فقه و احکام دینی کافی نیست، بلکه در امور سیاست و تدبیر امور و کشورداری نیز باید از تخصص بالایی برخوردار باشد، در صورتی که در افراد فقیه، چنین تخصصی وجود ندارد . آیا می‌توان مدیریت علمی را جای‌گزین مدیریت فقهی کرد؟»پاسخ: در پاسخ این شبهه یا سؤال، به چند مطلب اشاره می‌کنیم، که با توجه به آن، پاسخ خود را می‌یابیم:۱ – ما از این‌ها می‌پرسیم در کجای دنیا افرادی که از طرف مردم رهبر رییس جمهور، را برمی‌گزینند . در همه علومی که مربوط به کشورداری است، تخصص دارند؟۲ – آنچه برای رهبر لازم است این است که در مساله مدیریت و تدبیر امور جامعه، آگاهی داشته باشد، و در اجرای امور با نظارتی دقیق، با مشورت از متخصصان گوناگون، به شناخت لازم برسد، زیرا آن چه بر عهده رهبر است، اجرای احکام کلی الهی و حکم در امور جزیی با مشورت اهل خبره در موضوعات و متعلقات آن‌ها است، او مدیریت جامعه را برعهده می گیرد، و شناخت امور جزیی در مسائل اجرایی از رهگذر متخصصان و کارشناسان برای او حاصل می‌شود . و چنین کاری با توجه به وجود «مجمع تشخیص مصلحت در کنار رهبری، مدیریت و مدبریت رهبری را تکمیل خواهد کرد . در قانون اساسی در اصل ۱۰۹ شرایط و صفات رهبری در دو بند مشخص شده است: «۱ – صلاحیت علمی و تقوایی لازم برای افتا و مرجعیت ۲ – بینش سیاسی و اجتماعی و شجاعت و قدرت و مدیریت کافی برای رهبری .» روشن است که مفهوم این دو بند با آن چه گفتیم قابل اجرا است .۳ – اگر منظور از تخصص در امور، مدیریت صحیح است، که چنین تخصصی در کنار مجمع تشخیص مصلحت، برای ولی فقیه صالح و آگاه، حاصل است، و اگر منظور، تخصص‌های صوری و سیاست‌بازی و ترفند و دروغ است، چنان که در دنیای امروز در میان رهبران رایج می‌باشد، چنین کاری از نظر اسلام مردود است، زیرا نباید درستی، عدالت، مصالح امت را فدای سیاست‌بازی‌های شیطانی کرد، و یا تعهد را فدای چنین تخصصی نمود، چنان که امیرمؤمنان علی (ع) در برابر نیرنگ‌ها و سیاست‌بازی‌های معاویه فرمود: «والله ما معاویهٔ بادهی منی، و لکنه یغدر و یفجر، و لو لا کراهیهٔ الغدر، لکنت من ادهی الناس (۷) سوگند به خدا معاویه از من سیاست مدارتر نیست، ولی او نیرنگ می‌زند و به انواع گناهان مرتکب می‌شود، اگر نیرنگ، ناپسند و زشت نبود، من از سیاست مدارترین مردم بودم .»نتیجه این که رهبری ولایت فقیه صالح، دارای کامل‌ترین مدیریت‌ها است، زیرا جامع بین مدیریت فقهی الهی با مدیریت علمی (تخصصی در سایه مشورت با متخصصان) است، ولی مدیریت علمی منهای مدیریت فقهی الهی، ناقص‌ترین مدیریت‌ها است، زیرا علم بدون دین، و تخصص بدون تعهد مانند حکومت‌های استکباری ولائیک، خطرناک‌ترین مدیریت‌ها در بروز جنایات گوناگون اجتماعی، سیاسی و فرهنگی خواهد بود .کوتاه سخن آن که اسلام مکتبی غنی، کامل در همه عرصه‌های زندگی است و به همه ابعاد حیات از: اقتصادی، صنعتی، کشاورزی، حقوق بشر، عدالت و انصاف توجه نموده، و طبعا رهبر اسلام نیز در این راستا قدم برمی‌دارد، و به همه نیازها توجه دارد . برای اثبات این مطلب کافی است که عهدنامه مالک اشتر را که در نهج البلاغه (نامه ۵۳) آمده، و در آن به طور خلاصه اصول کشورداری از زبان حضرت علی (ع) بیان شده، مورد مطالعه قرار دهیم، که به راستی کانونی از همه ارکان مدیریت و رهبری است، در فرازی از آن می‌خوانیم: «ولیکن احب الامور الیک اوسطها فی‌الحق . . . (۸) باید محبوب‌ترین کارها نزد تو اموری باشد که به حق و عدالت، موافق‌تر، و با رضایت توده مردم هماهنگ‌تر است، چرا که خشم توده مردم، خشنودی خواص

را بی‌اثر می‌سازد، اما ناخشنودی خواص با رضایت عموم، جبران پذیر است .»۳ - چگونگی توجیه ولایت فقیه برای غیرمسلمانانمی‌پرسند: ولایت فقیه، برای مسلمانان براساس قرآن و سنت پیامبر (ص) قابل توجیه است، زیرا مسلمانان به حکم وظیفه شرعی خود را به اطاعت از ولی فقیه جامع شرایط ملزم می‌دانند، چرا که به اعتقاد آن‌ها حکومت از آن خدا است و باید از سوی او تعیین گردد، و مساله ولایت فقیه در این راستا قابل قبول است، ولی این استدلال را برای غیر مسلمانان و آنان که قرآن و سنت را قبول ندارند، چگونه توجیه می کنید؟ !پاسخ: قبلا ـ گفتیم که تحقق ولایت فقیه در عین آن که یک مساله الهی و انتصابی است، می‌تواند با پشتیبانی اکثریت قاطع مردم، با دموکراسی به یک نقطه مشترک برسد، چنان که اکنون در ایران این گونه است . اینک با توجه به این مطلب می گوییم:۱ - همان گونه که اقلیت‌های مذهبی در کشورهای غیراسلامی تابع اکثریت هستند، و همان را معیار رهبری و اطاعت می‌دانند، در کشور ایران نیز آن‌ها بر همین اساس عمل می کنند .۲ - ولی فقیه یک رهبر آگاه، عادل و باتقوایی است که دارای مدیریت در سطح بالا ـ است، او به قوانین همزیستی مسالمت‌آمیز اسلام با اقلیت‌ها، آگاهی کامل دارد، و می‌تواند روابط و هماهنگی حسنه‌ای بین جامعه و دستورها، با زندگی آن‌ها برقرار سازد، در این صورت آن‌ها نیز همانند سایر مردم مسلمان، از همه حقوق و مزایا برخوردار هستند، و برای آن‌ها هیچ گونه مشکلی پیش نمی‌آید . و به طور کلی آن‌ها به حکم ضرورت اجتماعی باید رهبر جامعه را بپذیرند، اینک برای آن‌ها چه فرقی دارد که این رهبر ولایت فقیه باشد یا به عناوین دیگر، بلکه اگر آن‌ها به حکم تبعیت از اکثریت، تابع ولایت فقیه شدند، با توجه به وظایف و ویژگی‌های ولی‌فقیه، وصول به اهداف و امتیازات زندگی برای آن‌ها مطمئن‌تر، سالم‌تر و خردمندانه‌تر است .بنابراین باتوجه به این مقدمات، به خصوص ویژگی‌های یک رهبر صالح براساس ضوابط ولایت فقیه، نظریه ولایت فقیه نه تنها برای آن‌ها قابل توجیه است، بلکه پذیرش آن برای آن‌ها آسان و شفاف خواهد شد .در قانون اساسی جمهوری اسلامی در اصل چهاردهم چنین آمده: «به حکم آیه شریفه «لا ینهاکم الله عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من دیارکم ان تبروهم و تقسطوا الیهم انالله یحب المقسطین (۹) خدا شما را از نیکی کردن و رعایت عدالت‌به کسانی که در امر دین با شما پیکار نکردند، و از خانه و دیارتان بیرون نراندند منع نمی کند، چرا که خداوند عدالت پیشگان را دوست دارد .»بنابراین، رهبر فقیه که مجری قرآن است، براساس این آیه و سنت پیامبر (ص) و امامان (ع) با غیر مسلمانان غیر محارب، رفتار مسالمت‌آمیز دارد، و آنان را در صف مسلمانان به یک نظر می‌نگرد و از حقوق الهی برخوردار می‌نماید .۴ - مساله ولایت فقیه و تعدد مراجعمی‌پرسند: هر گاه مراجع تقلید متعدد بودند، به حکم عقل و ذوق فطری به سراغ کسی می‌رویم که اعلم باشد، و اگر چند نفر مرجع مساوی بودند، از آن کس تقلید می کنیم که در پاره‌ای از صفات و ویژگی‌ها، ارجحیت داشته باشد، و در این راستا از اهل خبره عادل کمک می گیریم، اینک سؤال ما این است که در صورت تعدد مراجع، ولایت‌یک نفر از آن‌ها را چگونه توجیه کنیم؟ و هر گاه فرضا یکی را اعلم دانستیم، ولایت غیر او را چگونه بپذیریم؟ ! با توجه به این که مساله ولایت، بسیار مهم است، تا آن‌جا که اگر حکم کند، سایر مراجع تقلید نیز باید از حکم او اطاعت کنند، و نقض حکم او جایز نیست .پاسخ: تعدد مراجع در احکام فردی موجب هیچ گونه مشکلی نخواهد شد، هر کس از مرجع خود تقلید می کند و وظیفه‌اش را انجام می‌دهد، ولی در احکام اجتماعی و سیاسی، روشن است که نمی‌توان از چند مرجع تقلید کرد، زیرا موجب اختلال نظام و هرج و مرج خواهد شد، بنابراین به حکم عقل و ذوق فطری و استفاده از آیات و روایات، باید در مسایل حکومتی در میان فقهای واجد شرایط تقلید، به فقیهی مراجعه کرد که در مسایل اجتماعی و سیاسی و تدبیر امور با توجه به مصالح جامعه و مردم، اعلم است، گر چه در احکام فردی دارای چنین مقامی نباشد . وقتی که خبرگان عادل و برگزیده با اکثریت آرای خود در مورد یکی از فقها چنین تشخیص دادند که در مسایل کشورداری و سیاست و تدبیر، بهتر از دیگران می‌فهمد، و شناخت عمیق‌تر و وسیع‌تر دارد، و او را شایسته‌تر برای احراز مقام عظمای ولایت دانستند، دیگر حجت‌بر ما تمام است، و با مراجعه به او در احکام حکومتی و سیاسی و اجتماعی، هیچ گونه اشکالی پیش نخواهد آمد . زیرا حوزه عمل کرد این دو مقام از هم جداست، گرچه

اجتماع مرجعیت و ولایت در یک شخص از جهاتی بهتر است . استاد محمد تقی مصباح، در این باره چنین می‌نویسد: «اعلمیت در مسایل سیاسی و اجتماعی مفهومی انتزاعی است که دارای دو مشخصه مهم است:۱ – داشتن شناخت‌بهتر از احکام اسلامی ۲ – داشتن شناخت عمیق‌تر از مصالح اجتماعی مسلمانان و آگاهی کامل از اوضاع سیاسی و بین المللی .هرگاه فقیهی این دو را به ضمیمه شرط عدالت و تقوا و توان مدیریت دارا بود، به ولایت و حاکمیت معرفی می‌گردد . . . با عنایت‌به کار ویژه ولی‌فقیه، که تدبیر جامعه براساس احکام اجتماعی و سیاسی اسلام است، اگر چه در احکام فردی فقهی، اعلم از فقهای دیگر نباشد، اما چون شناخت او نسبت‌به احکام و مصالح اجتماعی سیاسی بیش از فقهای دیگر است، برای تصدی رهبری جامعه اسلامی اولویت‌خواهد داشت .» (۱۰)با توجه به این بیان نتیجه می‌گیریم که در عرصه عمل هیچ تصادم و تضادی بین آرا نخواهد بود، زیرا همه – حتی مراجع – ملزم هستند که در احکام حکومتی و سیاسی، از حکم یک فقیه اطاعت کنند، با توجه به این که در قانون اساسی، ولایت فقیه مطرح شده نه ولایت افقه .۵ – اصل شورای رهبری و ولایت فقیهمی‌پرسند: مساله مشورت و شورا در همه مراتب امور اجتماعی و سیاسی، یک اصل مهم در اسلام است اصلی که یک سوره قرآن به نام سوره شوری است و قرآن در دو مورد به آن تصریح نموده، در یک جا خداوند به پیامبرش می‌فرماید: «و شاورهم فی الامر (۱۱) در امور با مردم مشورت کن .» و در مورد دیگر، هنگام بیان ویژگی‌های برجسته مؤمنان می‌فرماید: «و امرهم شوری بینهم (۱۲) کارهایشان با مشورت، در میانشان صورت گیرد .» بنابراین چرا ولایت فقیه در وجود یک نفر متمرکز شود؟ بلکه باید به صورت شورایی باشد، و مجموعه‌ای از فقهای طراز اول، زمام امور رهبری را به دست گیرند، و به اداره کشور بپردازند، قطعا شور و مشورت نقش اساسی در تشخیص راه بهتر، و اجرای عمیق‌تر دارد .پاسخ: گر چه در مساله ولایت فقیه، یکی از راه‌های ارائه شده، «شورای رهبری از چند فقیه است، و گاهی ممکن است ناگزیر به آن شد، ولی در این راستا باید به چند مطلب توجه داشت:۱ – آن چه در دو آیه فوق آمده بیانگر آن است که رهبر و مردم در امور زندگی و در اجرای امور سیاسی و اجتماعی خود باهم مشورت می‌کنند، و کارها را با هم فکری انجام می‌دهند که برای حفظ انسجام و راهیابی به راه بهتر، بسیار مفید و کارساز است، مانند همفکری در مسایل اجرایی و اطاعت از رهبر، و پشتوانه فکری و عملی شدن برای مقام رهبری، که قبلا بدان اشاره شد . اما معنی آیات فوق این نیست که در امر خدا، یا در امر اسلام و یا در امر دین با هم مشورت کنید، مساله ولایت فقیه به عنوان یک رهبر صالح، یک امر مستقل اسلامی و انتصابی است، و حکم او گرچه بدون مشورت باشد نافذ بوده و باید همه از آن اطاعت کنند، آن چه که شایسته مشورت است مشورت مردم با خبرگان برای شناخت فقیه اصلح برای گزینش ولایت او در مسایل اجرایی، ست‌به عبارت دیگر جمهوریت اسلام با جمهوریت غرب فرق دارد، مشروعیت نظام ما همان اسلام ناب است که ولایت امامان (ع) و سپس ولایت فقیه از ارکان آن می‌باشد، اما جمهوریت‌بازوی اجرایی آن است، مشورت گر چه در هر سطحی شایسته است، ولی یک اصل قطعی برای تصمیم‌گیری نیست، بلکه نقش بازو را دارد و پشتوانه است .بنابراین مساله شور و مشورت گرچه یک ارزش مهم است، ولی نه به عنوان یک اصل تعیین کننده، بلکه یک پشتوانه خوب، و بها دادن به افکار مردم و تجدید حیات فکری آن‌ها است، و مربوط به مسایل اجرایی می‌باشد، چنان که پیامبر (ص) در جنگ احد، بدر و خندق، با سران سپاه خود در نحوه جنگیدن و مکان آن، به مشورت پرداخت، نتیجه این که هرگز الزامی نیست که بگوییم حتما باید ولایت فقیه از چند فقیه به صورت شورایی تشکیل شود .وانگهی گرچه مشورت در مراتب دیگر نظام مانند مجلس شورای اسلامی، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت، و هیئت دولت و در میان ارگان‌ها لازم و سزاوار است، ولی مشورت در سطح ولایت، احیانا قدرت تصمیم‌گیری و رسیدن به رای واحد را تضعیف می‌کند، و نیز احیانا موجب اختلاف و تشتت‌خواهد شد، با توجه به این که مقام ولایت همانند مرجعیت نیست، که اختلاف فتوای آنها، باعث‌بروز مشکلی نشود، بلکه با مسایل بسیار مهم مواجه است که گاهی باید با قاطعیت و شتاب انجام گیرد، و هیچ گونه دست اندازی از آن جلوگیری ننماید، در صورتی که برنامه رهبری به صورت شورایی، در بعضی از موارد موجب دست انداز، بلکه اختلال و وقفه خواهد شد . بنابراین،

وقتی که مسایل را با توجه به همه جوانب و در مجموع در ترازوی عقل و رایت‌بسنجیم، می‌بینیم حتی الامکان تمرکز ولایت فقیه در وجود یک فقیه صالح و شایسته، اصلح و سودمندتر خواهدبود . چنان که در بینش تشیع، امامان معصوم (ع) هر کدام در عصر خود به تنهایی امام بر مردم بودند، و مقام امامت و رهبری را تنها بر عهده گرفتند مثلا امام حسن (ع) حدود ده سال امامت کرد، امام حسین (ع) در همین عصر حضور داشت، ولی به عنوان یک ماموم و پیرو امام حسن (ع) زندگی می‌کرد، با این که به عقیده ما امام حسین (ع) در عصر امام حسن (ع) نیز معصوم بود، روایت‌شده: وقتی که معاویه بر اوضاع مسلط شد، امام حسن (ع) و امام حسین (ع) و قیس بن سعد انصاری سردار معروف اسلام را فرا خواند، و آن‌ها را ناگزیر کرد که باید با من بیعت کنید، امام حسن (ع) ناگزیر بیعت (صوری) کرد، وقتی نوبت‌به امام حسین (ع) رسید (بااین که چنین بیعتی را سخت اکراه داشت) از امام خود برادرش پیروی کرده، و بیعت کرد، هنگامی که نوبت‌به قیس بن سعد رسید، معاویه به او گفت: «برخیز و با من بیعت کن .»قیس به چهره امام حسین (ع) نگاه کرد، تا ببیند او چه دستور می‌دهد، امام حسین (ع) به او فرمود: «یا قیس انه امامی، یعنی الحسن علیه السلام (۱۳) ای قیس! او یعنی امام حسن (ع) امام و رهبر من است .» بنابر این ما باید از رهبرمان اطاعت کنیم .»توضیح بیش‌تر این که: در آیه مذکور که خداوند به پیامبرش فرمان می‌دهد که با مردم مشورت کن، سپس بدون فاصله می‌فرماید: «فاذا عزمت فتوکل علی الله (۱۴) وقتی که تصمیم گرفتی تردید نکن و قاطعانه آن را انجام بده .»در این آیه، مساله مشورت به صورت جمع (و شاورهم) ذکر شده، ولی تصمیم نهایی تنها به عهده شخص پیامبر (ص) به عنوان رهبر واگذار شده است (فاذا عزمت) این اختلاف تعبیر بیان گر آن است که بررسی جوانب گوناگون مسایل اجتماعی باید به صورت دسته جمعی انجام گیرد، اما هنگامی که مشورت به یک نقطه رسید، باید برای اجرای آن، یک اراده (یعنی اراده رهبر) به کار افتد، در غیر این صورت هرج و مرج پدید می‌آید، زیرا اگر اجرای یک برنامه به وسیله رهبران متعدد بدون الهام گرفتن از یک سرپرست انجام شود، قطعا با اختلاف و شکست مواجه می‌گردد، از این رو در دنیای امروز نیز اجرای امور را به دولت‌ها می‌سپارند چرا که تشکیلات دولتی زیر نظر یک نفر اداره می‌شود، و باعث اختلاف نخواهد شد .۶ - ناسازگاری با آزادیبوق‌های تبلیغاتی دشمن از طرق مختلف و گاهی از زبان دوستان ظاهری القا می‌کنند که ولایت فقیه با آزادی ناسازگار است، یکی از سرخوردگان فراری که در رادیو امریکا سخن می‌گفت، این مساله را چنین طرح می‌کرد: «آقای خاتمی (رییس جمهور ایران) چگونه می‌خواهد بین ولایت فقیه و آزادی جمع کند؟ رهبری که براساس ولایت فقیه ، زمام امور را به دست گرفته مانع بزرگی بر سر راه آزادی است، هر جا که مردم خواستند به دلخواه خود راهی را برگزینند و در آن راه حرکت نمایند، نهیب رهبر و طرفداران او، او را بایکوت کرده و با وااسلاما، سد راه آزادی خواهند شد، یا آزادی یا ولایت فقیه، بین این دو، سازگاری نیست .پاسخ: آنان که چنین می‌اندیشند در واقع هنوز تعریف صحیح آزادی در اسلام را نمی‌دانند، آن‌ها آزادی در فرهنگ غرب را که به معنی بی‌قید و شرط بودن و ولنگاری است و موجب پوچی و بی‌محتوایی انسان می‌شود، معیار قرار داده، سپس می‌گویند: آزادی با ولایت فقیه سازگار نیست، در صورتی که بارها آقای خاتمی اعلام کرده‌اند منظور از آزادی، آزادی اندیشه، آزادی در انتقاد صحیح، آزادی در چهارچوب قانون ، و آزادی معقول است، نه آزادی به معنی ولنگاری و بی‌بند و باری که در فرهنگ غرب وجود دارد . بنابراین اگر آزادی به معنی صحیح باشد، به معنی پرسش و پاسخ، بحث آزاد، انتقاد صحیح، برداشتن موانع بر سر راه تکامل درست انسانی است که نه تنها با ولایت فقیه سازگار است، بلکه هرگز نمی‌توان آن را از فرهنگ ولایت فقیه جدا نمود، نتیجه این که آزادی دارای حد و مرز است وگرنه باعث هرج و مرج خواهد شد، و ولایت فقیه برخاسته از اسلام ناب است، اسلام ناب مروج آزادی صحیح است، چنان‌که مقام معظم رهبری حضرت آیهٔ الله العظمی خامنه‌ای مدظله در فرازی از نطق تاریخی ۲۱ تیر ۷۸ فرمود: «ما اصرار نداریم که همه یک طور فکر کنند، اما برای کار سیاسی و درگیری سیاسی حدی قایل بشوید، و یک خط قرمزی بگذارید، بی‌حساب و کتاب با هم مبارزه نکنید که آن قدر مشغول شوید که به دشمن اجازه بدهید این طور بیاید و داخل این میدان‌ها شود .» (۱۵) یعنی در غیر این صورت، بحث آزاد و آزادی در اظهار

سلیقه‌ها و انتقاد صحیح و برخورد اندیشه‌ها در محدوده قانون، از حقوق همه است، و کسی نباید از آن جلوگیری کند . ادامه داردپی‌نوشت‌ها:۱) این شبهه در کتاب حکمت و حکومت نوشته دکتر مهدی حایری یزدی چنین آمده: «حکومت‌به معنی کشورداری نوعی وکالت است، که از سوی شهروندان، به شخص یا اشخاص در فرم یک قرارداد آشکارا یا ناآشکار انجام می گیرد .» (حکمت و حکومت، ص ۱۷۷) .۲) شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۵، به نقل از امام حسن عسکری (ع) .۳) همان ، ص ۹۹ .۴) احزاب (۳۳) آیه ۶ .۵) محمدهادی معرفت، ولایت فقیه، ص ۵۹ (به طور اقتباس) .۶) تفصیل و تحلیل ولایت مطلقه فقیه، از انتشارات گروهک نهضت آزادی، ص ۳۸ و . . . .۷) نهج البلاغه، خطبه ۲۰۰ .۸) همان، نامه ۵۳ .۹) ممتحنه، (۶۰) آیه ۸ .۱۰) استاد محمد تقی مصباح یزدی، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، ص۳۲ .۱۱) آل عمران (۳) آیه ۱۵۹ .۱۲) شوری (۴۲) آیه ۳۸ .۱۳) علامه مجلسی، بحار، ج ۴۴، ص ۶۱ .۱۴) آل عمران (۳) آیه ۱۵۹ .۱۵) کیهان ۲/۴/۷۸، ص ۱۴ .

http://www.hawzah.net/Hawzah/Magazines/MagArt.aspx?
۱۵۹۳۰&SearchText=٪D۹٪۸۵٪D۸٪AF٪DB٪۸C٪D۸٪B۱٪DB٪۸C٪D۸٪AA٪۲۰٪D۹٪۸۱٪D۹٪۸۲٪DB٪۸C٪D۹٪۸۷

مزیت حکومت ولایت فقیه از نظر سیاسی و اسلامی

۱. نظریه «ولایت فقیه» تنها برخاسته از تفکر امام خمینی (ره) و برخی فقهای معاصر نیست، بلکه از متن اسلام و قرآن برخاسته و در اسلام و تشیّع پیشینه دیرینه‌ای دارد، و نخستین بار به وسیله خود پیشوایان معصوم (ع) طرح و تبلیغ گردیده است[۱].
بنابراین اصل اندیشه و نظریه «ولایت فقیه» به هیچ وجه، حاصل تجربه و فهم بشری نیست بلکه ولایت فقیه در نظام اسلامی و در زمان غیبت معصوم (ع)، اصل مسلم و کاملاً پیش‌بینی شده و مستند به ادله نقلی و عقلی متعدد است. ۲. ضرورت وجود «ولایت فقیه» در نظام اسلامی و امتیازات چنین حکومتی بر سائر حکومتها: ضرورت وجود «ولایت فقیه» در نظام اسلامی بدون شناخت ماهیت حکومت دینی و لوازم و کار ویژه‌های آن امکان‌پذیر نیست.الف) حکومت دینی از نوع حکومت مردم بر مردم یا فرد بر مردم نیست بلکه از نوع حکومت خدا بر مردم است. قوانین در این حکومت با نگاه به دنیا و آخرت وضع می شوند . مردم گرچه نقشی در مشروعیت ندارند اما مقبولیت نظام اسلامی به آنها وابسته است و لذا حق انتخاب دارند و در تصمیم گیری های خرد و کلان دخالت دارند و در واقع می توان گفت کهحکومت اسلامی در سه جهت بر دیگر حکومت‌ها امتیاز و برتری دارد: ۱- از جهت قوانین، ۲- از جهت مجری قانون، ۳- از جهت چگونگی کسب قدرت و مشروعیت. مسأله ولایت فقیه، داخل در مقوله دوم می‌شود به عبارت دیگر حاکم در نظام اسلامی باید اوصاف مهمی را داشته و در نهایت مأذون از سوی خدا باشد. این اذن در درجه نخست به پیامبر (ص) و سپس به دیگر امامان معصوم (ع) داده شده است.در عصر غیبت نیز به کسی که نزدیک‌ترین فاصله را از نظر علمی و تقوایی نسبت به معصومین (ع) داشته باشد واگذار شده است که از او به عنوان «ولی فقیه» تعبیر می‌شود. بنابراین ولایت فقیه یکی از ارکان اساسی نظام و حکومت اسلامی در زمان غیبت می‌باشد.حکومت اسلامی بدون رهبری کسی که قوانین اسلامی را به درستی بشناسد و بتواند بر اساس آن جامعه را هدایت و رهبری کند، ممکن نیست. بنابراین در عصر حضور و ظهور معصوم (ع) تنها اوست که می‌تواند رهبری جامعه اسلامی را بر عهده بگیرد و در عصر غیبت، این امر بر عهده فقیه عادل کاردان، زمان‌شناس و سیاستمدار است. از همین رو از حضرت اباعبداللّه (ع) نقل شده که فرمودند: «مجاری الامور بید العلماء الامناء علی حلال اللّه و حرامه» جریان امور باید به دست عالمانی باشد که نسبت به احکام و حلال و حرام الهی پایبند و وفادار باشند[۲].در صورت فقدان فقیه یا فقهای جامع الشرائط رهبری، حکومت اسلامی توسط عدول مؤمنین اداره می‌شود ولی با بودن فقیه جامع الشرائط، از نظر شرعی ولایت با اوست.این که در میان انسان‌های عادی یک نفر نمی‌تواند همه چیز را بداند امری بدیهی و روشن است، لیکن چه کسی گفته است که ولایت‌فقیه همه چیز را می‌داند و یا باید بداند؟ ولایت‌فقیه در واقع ولایت فقه است. به عبارت

دیگر این مسأله مربوط به ساختار جامعه اسلامی از نظر متون دینی است. توضیح این که فقیه به معنای کسی است که بتواند از طریق متون تفصیلیه (کتاب، سنت، اجتماع، عقل) احکام الهی را در موضوعات مختلف استنباط و عرضه کند و چون به حکم آیه شریفه «وَ مَن لَّمْ یحْکُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئک هُمُ الْکافِرُونَ[۳]» ملاک عمل در حکومت اسلامی باید احکام الهی باشد، لاجرم در رأس آن نیز باید کسی باشد که در تمام مسائل سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و... بتواند حکم الهی را استنباط نموده و آن را برای عملعرضه کند و جامعه را به سمت ارزش‌های الهی رهبری نماید، و ولایت فقیه معنایی جز این ندارد.ب) حکومت دینی از چند جهت با نظام‌های سکولار[۴]، لائیک[۵]و بی‌اعتنا به دین تفاوت دارد پاره‌ای از این تفاوت‌ها عبارت است از: ۱- تفاوت در اهداف[۶]: رژیم‌های نامبتنی بر دین، اعم از مردم‌سالار[۷]، فردسالار[۸] و الیگارشی[۹]به یک معنا دولت‌های حداقلی[۱۰]هستند. به عبارت دیگر اساسی‌ترین هدف آنها تأمین نیازمندی‌های دنیوی شهروندان می‌باشد و هدفی فراتر از آن در نظر ندارد. لیکن نظام دینی درهدف دو منظوره[۱۱] است و علاوه بر نیازمندی‌های این‌جهانی، تأمین خیر و سعادت اخروی و جاودانی را نیز مد نظر دارد.۲- تفاوت در کار ویژه‌های دولت: وظایف و کارکردهای[۱۲] نظام‌های غیردینی نیز متناسب با هدف آنها حداقلی می‌باشد. یعنی اساسی‌ترین وظیفه آنها تأمین بهداشت، آموزش، امنیت، رفاه و توسعه[۱۳]مادی است. در مقابل حکومت دینی وظایف بیشتری برعهده دارد، یعنی علاوه بر لزوم ارایه خدمات بالا، باید به برنامه‌ریزی صحیح و تلاش در جهت تربیت دینی و معنوی جامعه، رشد و بالندگی فضایل و کمالات عالیه انسانی و گسترش تقوی همت گمارد و جامعه را به سوی تأمین سعادت پایا و فناناپذیر رهبری کند.۳- تفاوت در روش‌ها: روش‌های اجرایی نظام‌های سکولار و دینی در پاره‌ای از موارد تفاوت دارد. تفاوت در اهداف و کار ویژه‌ها لاجرم در گزینش شیوه‌ها کارگر خواهد افتاد. به عبارت دیگر در نظام‌های بی‌اعتنا به دین انگاره «هدف وسیله را توجیه می‌کند» امری پذیرفته شده و عقلانیت ابزاری[۱۴] آخرین مرجع تصمیم‌گیری است. اما در حکومت دینی استفاده از روش‌های معارض با کرامت الهی و ارزش‌های والای اخلاقی و ویرانگر سعادت جاودانی بشر مجاز نیست، بنابراین عقل ابزاری در کادر قوانین الهی و احکام عقل فراابزاری و توحیدی فعالیت دارد.۴- تفاوت در خاستگاه قانون: در نظام‌های نامبتنی بر دین خاستگاه قانون چیزی جز تمایلات، خواسته‌ها، هوس‌ها و گرایشات آدمیان نیست. به عبارت دیگر همه نظام‌های سکولار مبتنی بر نوعی انسان مداری و اومانیسم[۱۵] می‌باشند اعم از اومانیسم فرد مدارانه [۱۶]که در نظام‌های دمکراتیک جاری است، و یا اومانیسم جمع‌گرایانه[۱۷] که در رژیم‌های سوسیالیستی و کمونیستی جاری است. اما در حکومت دینی منشأ اصلی قانون خداوند است. و تنها قانونی رسمیت دارد که از سوی خداوند جعل شده و یا لااقل با اصول و قواعد کلی مورد قبول شارع سازگار باشد. بنابراین کارکرد مجاری قانون‌گذاری در چنین نظامی کشف و استنباط قوانین الهی و تطبیق آن بر نیازمندی‌های زمان است.۵- تفاوت در زمامداران و کارگزاران: رهبری هر جامعه‌ای متناسب با ارزش‌ها و آرمان‌های جامعه و اهداف اساسی حکومت در آن جامعه تعیین می‌شود. از این رو در نظام‌های لائیک و سکولار شرایطی بیش از توانایی مدیریت کلان اجتماعی لازم نیست، اما در نظام اسلامی شرایط بیشتری لازم است که اصول آنها عبارت است از: ۱) صلاحیت علمی، که اصطلاحاً از آن به «فقاهت» تعبیر می‌شود و به معنای شناخت دقیق فقهی و حقوقی اسلام در همه ابعاد و مسائل فردی و اجتماعی است. زیرا فرض آن است که آنچه در جامعه اسلامی ملاک عمل و قانون قرار می‌گیرد همان قوانین الهی است. بنابراین وجود رهبری که توانا بر استنباط احکام الهی در مسائل کلان اجتماعی بوده و بتواند در مسائل مختلف حکم دینی را کشف و به اجراء درآورد ضروری می‌نماید، و به دلایل متعددی که فعلا جای بحث آن نیست نمی توان مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان برای این امر کافی دانست.۲) صلاحیت اخلاقی، یعنی تعهد و التزام و پای بندی عمیق به هنجارها و ارزش‌های دینی و اخلاقی، دوری از اوصاف رذیله، دوری از هواپرستی و خودخواهی و دنیاطلبی، که اصطلاحاً از آن به عدالت و تقوی تعبیر می‌کنیم.رهبر یک جامعه اسلامی نمی‌تواند فاقد ارزش‌های عالیه اخلاقی باشد، زیرا: اولاً، انسانی که فاقد صلاحیت اخلاقی است، نمی‌تواند کارکرد مثبت تربیتی و اخلاقی که از اهداف نظام اسلامی است

داشته باشد.ثانیاً، معمولاً انسان‌ها الگوپذیری شدیدی از اخلاق، سیره و منش زمامداران دارند، چنانکه پیامبر اکرم (ص) فرمودند: "الناس علی دین ملوکهم[18"] بنابراین کسی که الگوی درستی برای جامعه نباشد نمی‌تواند در رأس نظام اسلامی قرار گیرد.۳) کفایت در مدیریت کلان اجتماعی، منش صحیح سیاسی و اجتماعی، شجاعت، تدبیر.حال اگر قرار باشد ولی فقیه در رأس نظام نباشد یکی از دو کار بایدانجام گیرد:۱ -۳ - رئیس جمهور دارای همه صلاحیت‌های لازم رهبری باشد. در این صورت همان ولی فقیه را رئیس قوه مجریه قرار داده‌ایم و در واقع نقش او را در امور اجرایی پررنگ‌تر کرده‌ایم.۲ -۳ - ولی فقیه نقش مشاور برای رئیس قوه مجریه داشته باشد و در مسائل کلان حکومتی نظر مشورتی ارائه نماید. در این صورت دو فرض پدید می‌آید: الف- یا اینکه رئیس جمهور موظف به اجرای منویات او است، در این صورت این همان ولایت فقیه است، زیرا او بر رئیس قوه مجریه ولایت دارد.ب- رئیس جمهور موظف به پیروی از منویات او نباشد، در این صورت رعایت احکام الهی تضمین نشده و دیگر نظام اسلامی نخواهد بود. افزون بر آن ولایت فقیه کارکردهای دیگری دارد، از جمله: ایجاد تعادل بین قوا که در نظام‌های مبتنی بر تفکیک قوا[19]از مهمترین مشکلات است ، که ما به جهت رعایت اختصار از بررسی آن صرف نظر می کنیم.[20]بررسی حکومت ولایی با نگاهی به ادله ی ولایت فقیه:ولایت‌فقیه دارای ادله عقلی متعددی است که در اینجا به اختصار به یک دلیل عقلی اشاره می‌شود.این دلیل دارای چند مقدمه است :مقدمه اول: انسان در زندگی اجتماعی خود ناگزیر از تشکیل حکومت است.مقدمه دوم: مسائل حکومتی خارج از حوزه دخالت دین نیستند[21]. (یعنی دلیل قطعی بر خروج آنها از حوزه دین وجود ندارد.)نکته: برای تمام بودن برهان، همین مقدار از احتمال دخالت دین در مسائل حکومتی کافی است گرچه دلیل عقلی قطعی دیگری وجود دارد که علاوه بر احتمال دخالت، لزوم دخالت دین در حوزه حکومت را اثبات می‌کند و این دلیل می‌تواند به تنهایی به جای دو مقدمه اول و دوم بنشیند[22].مقدمه سوم: حال که دین می‌تواند در وادی مسائل حکومتی سخن بگوید (یا بنا بر آن دلیل دیگر، لازم است که سخن بگوید و گفته است) حکومت نیازمند به حاکم است. حاکم باید از سه ویژگی برخوردار باشد: ۱- دین‌شناس باشد تا در جست و جوی این که آیا دین در فلان مسأله حکومتی سخن دارد یا نه و یا این که اگر دین در این وادی سخن دارد، سخن او چیست، کارشناس باشد، ۲- قادر به اجرای آن باشد، ۳- التزام و تعهد نسبت به اجرای آن داشته باشد، تا با این ویژگیها بتواند در حفظ و صیانت از احکام دین موفق باشد.مقدمه چهارم: اگر این ویژگی‌ها در شخصی با ضمانت کامل موجود باشد (که ما چنین شخصی را با عنوان معصوم می شناسیم)، یقیناً ایشان باید حکومت کند و گر نه باید کسی حاکم باشد که این سه ویژگی را بیشتر از دیگران داراست و به عبارت دیگر از جهت شرایط بالا- نزدیکترین فرد به معصوم باشد.[در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران چنین آمده است:شرایط و صفات رهبر: ۱- صلاحیت علمی لازم برای افتا و در ابواب مختلف فقه، ۲- عدالت و تقوای لازم برای رهبری امت اسلام، ۳- بینش سیاسی و اجتماعی، تدبیر، شجاعت، مدیریت و قدرت کافی برای رهبری.در صورت تعدد واجدین شرایط فوق شخصی که دارای بینش فقهی و سیاسی قوی‌تر باشد مقدم است[23].]مقدمه پنجم: از آن جا که مسائل حکومتی در حوزه رفتار انسان و وظیفه عملی او است، جزء فقه به شمار می‌آید و دین‌شناس در آن همان فقیه است.مقدمه ششم: حکومت غیر فقیه، نمی‌تواند تأمین کننده احکام اسلام باشد زیرا غیرفقیه یا به فقیه رجوع می‌کند و احکام را از او می‌گیرد یا نه. در صورت دوم احکام دین تأمین نمی‌شود. در صورت اول یا او ملزم به پذیرش و اطاعت از رأی فقیه است یا نه. در صورت دوم، ضمانتی برای اجرای احکام دین نیست. در صورت اول، در واقع آن فقیه حکومت دارد و غیرفقیه کارگزار او است که این مسأله به ولایت فقیه باز می‌گردد.با توجه به توضیحات فوق، مشخص می‌شود که «ولایت فقیه» هم عقلانی و هم ضروری است.۳. آنچه امروزه به صورت یک نظریه، از سوی حضرت امام (ره) و بسیاری از فقهای بزرگوار ارائه شده و بنای نظام جمهوری اسلامی قرار گرفته است دارای تطورات و ادوار مختلفی بوده است. این اندیشه در خط سیر تاریخی- تدریجی خود، مراحل تکوین و تکامل را پیموده است تا این که در قرون اخیر- به ویژه از قرن سیزدهم به بعد- صورت توسعه یافته ی آن، به عنوان یک نظریه سیاسی کامل آشکار شده

است. البته نیازها و شرایط محیطی، مقتضیات زمان و مکان و...نقش بسیار مهمی در فهم و تکامل این اندیشه دارد[۲۴].۴. این مطلب که نظریه «ولایت مطلقه فقیه» کامل‌ترین نظریه و تنها شکل حکومت دینی است، به هیچ وجه متضمّن این معنا نیست که هیچ‌گونه جرح و تعدیل در آن راه ندارد زیرا بر اساس فقه شیعه، همیشه راه ارائه نظریات تکامل یافته‌تر و برداشت‌های دقیق و متناسب با نیازهای روز و مقتضیات زمان و مکان- بر اساس متدولوژیک خاص (اجتهاد) و با استفاده از مکانیسم‌ها و منابع مشخص (قرآن، احادیث عقل و.)- باز بوده و از آن استقبال می‌شود. بنابراین هیچ کس، حتی مدافعان این نظریه، هرگز چنین ادعایی ندارند که درباره این نظریه، هیچ‌گونه جای چون و چرایی نیست بلکه در آثار علمی و تحقیقاتی صاحب‌نظران، مباحث زیادی در جزئیات و گستره حدود اختیارات آن وجود دارد.از لحاظ اندیشه‌ای راه برای ارائه مباحث کارشناسی و نقدهای علمی- که موجب بالندگی و پیشرفت این نظریه مترقی در زوایای مختلف آن می‌شود- باز بوده و از آن‌جا که این نظریه، مبنای تشکیل حکومت جمهوری اسلامی ایران بوده و با خواست مردم، به عنوان اصلی‌ترین محور حکومت و قانون اساسی درآمده است، همه افراد از لحاظ عمل باید در روابط اجتماعی خود پایبند به این اصل مهم باشند.۵. صرف وجود بعضی از مشکلات در جامعه، به هیچ وجه مُخِلّ به متکامل بودن این نظریه نیست، زیرا چه بسا وجود مشکلات، مربوط به عوامل متعددی دیگری باشد که باید به آنها توجه داشت. چنان که این مطلب را می‌توان درباره حکومت حضرت علی (ع) نیز مطرح کرد. در حکومت پنج‌ساله امیرالمؤمنین (ع) آن‌قدر مشکلات به وجود آوردند که حضرت موفق نشد، چنان که باید جامعه را رشد دهد. جنگ‌های داخلی صفین، جمل و نهروان، تهدیدات دشمنان خارجی، کمبود نیروهای انسانی توانمند و تربیت شده و کثرت بدعت‌ها و سنت‌های فاسد، زمینه‌های چنین وضعی را فراهم کرد. امام علی (ع) در همان حال، شایسته‌ترین فرد برای حکومت و زمامداری جامعه بودند و این نابسامانی‌ها، هیچ گاه تردیدی در مشروعیت ولایت او، بر جامعه ایجاد نکرد. مشکلات نظام جمهوری اسلامی نیز، معلول عوامل مختلف است که داوری راجع به موفقیت نظام «ولایت فقیه» در گروتوجه به آنها است. از قبیل ساختار بد اقتصادی کشور و اتکاء به نفت، رشد سریع جمعیت، مشکلات ناشی از جنگ و تحریم‌های بین‌المللی، تهاجم فرهنگی و تغییر ارزش‌ها و.... با این همه نظام اسلامی با پشت سر گذاشتن بسیاری از مشکلات به صورت موفقیت‌آمیز و به دست آوردن افتخارات بسیار زیاد و رشد و بالندگی به سوی دست‌یابی به توسعه همه‌جانبه، موجب سرافرازی کشور ایران و سربلندی مسلمانان در جهان شده است.۶. نظام ولایت فقیه، به هیچ وجه منکر نقش پر اهمیت «اکثریت مردم» و تأثیر آنان در کارآمدی حکومت نیست. نظام اسلامی از ابتدا مردم را ولی نعمت خود دانسته، تمام هدف آن تأمین سعادت دنیوی و اخروی تک تک آحاد جامعه بوده است[۲۵].البته باید توجه داشت کهولی فقیه اعتبار و مشروعیت خود را از جانب خدای متعال، و نه از ناحیه مردم، کسب می‌کند و قانون و فرمان خدای متعال نیز اعتبار ذاتی دارد و دیگر لازم نیست کسی یا مرجعی به فرمان و قانون خداوند اعتبار بدهد بلکه بر اساس مالکیّت حقیقی خدای متعال نسبت به همه هستی، خداوند می‌تواند هر گونه تصرف تکوینی و تشریعی که بخواهد در مورد هستی و تمامی موجودات اعمال نماید. یعنی در نظام مبتنی بر ولایت فقیه آن چه در ابتدای تأسیس نظام اتفاق می‌افتد به این صورت است: خدای متعال (اعتبار می‌بخشد به ولیّ فقیه و دستورات او و اواعتبار می‌بخشد به مجلس و دولت.و لذا اگر کسی بگوید: به رابطه میان ولیّ فقیه و خبرگان اشکال دور وارد است به این نحو که ولیّ فقیه اعتبارش را از مجلس خبرگان کسب می‌کند در حالی که اعتبار خود خبرگان به امضای ولیّ فقیه و از طریق تأیید توسّط شورای نگهبان است که خود این شورا اعتبارش را از رهبر گرفته است. در پاسخ می گوئیم : اعتبار ولیّ فقیه از ناحیه خبرگان نیست بلکه به نصب از جانب امام معصوم (ع) و خدای متعال است و خبرگان در حقیقت رهبر را نصب نمی‌کنند بلکه نقش آنان «کشف» رهبر منصوب به نصب عام از جانب امام زمان (ع) است. نظیر این که وقتی برای انتخاب مرجع تقلید و تعیین اعلم به سراغ افراد خبره و متخصّصان می‌رویم و از آن‌ها سؤال می‌کنیم، نمی‌خواهیم آنان کسی را به اجتهاد یا اعلمیت نصب کنند بلکه آن فرد در خارج و در واقع یا مجتهد هست یا نیست، یا اعلم هست یا نیست، اگر واقعاً مجتهد یا اعلم است تحقیق ما باعث

نمی‌شود از اجتهاد یا اعلمیت بیفتد و اگر هم واقعاً مجتهد و اعلم نیست، تحقیق ما باعث نمی‌شود اجتهاد و اعلمیت در او به وجود بیاید. پس سؤال از متخصّصان فقط برای این منظور است که از طریق شهادت آنان برای ما کشف و معلوم شود که آن مجتهد اعلم (که قبل از سؤال ما خودش در خارج وجود دارد) کیست. در این جا هم خبرگان رهبری، ولیّ فقیه را به رهبری نصب نمی کنند بلکه فقط شهادت می‌دهند آن مجتهدی که به حکم امام زمان (ع) حقّ ولایت دارد و فرمانش مطاع، است این شخص است.۷. مزیت با توجه به آثار و نتایج:از مباحث گذشته می توان دریافت که :۱) حکومت ولایی فاقد نقائص حکومت های دیگر و واجد کمالات آنها است.۲)چنین سیستمی به جهت دارا بودن اصولی همچون اصل شورا[۲۶] و اصل حضور مردم در صحنه و حق انتقاد از متولیان امور[۲۷] و لازم دانستن شروطی همچون تقوا و عدالت و... درحاکم از استبداد و خود کامگی دور است و ظلم[۲۸] و اشتباهات مدیریتی در آن به حداقل ممکن خواهد رسید.۳) علاوه برتامین رفاه ، بهداشت و...،گسترش معنویت و ارزشهای اخلاقی[۲۹]همچون عدالت و آزادی و... در پرتو چنین سیستمی میسور می گردد، یعنی در این نوع حکومت عدالت در پای توسعه ذبح نمی گردد.۴) همانطوریکه دانسته شد چنین سیستمی اهداف حکومت اسلامی را تامین می کند.در حکومت های غیر اسلامی سه ویژگی(کفر، فسق،ظلم[۳۰]) بنحو مانعهٔ الخلو، وجود دارد[۳۱]، اما در حکومت ولایی تلاش می گردد که جامعه از آثار جاهلیت پاک گردد.۵) بخاطر دارا بودن ویژگی تمرکز در قدرت و بهره مندی از علم و تجربه[۳۲] دربحرانها و تعیین سیاست های کلی ،مقتدرتر و سنجیده تر عمل می گردد.[۱]برای تحقیق در این زمینه و آگاهی از اقدامات عملی پیشوایان معصوم (ع) درباره «ولایت فقیه» ر. ک: احمد جهان‌بزرگی، درآمدی بر تئوری دولت در اسلام، فصلنامه کتاب نقد ش ۸ ۲]تحف‌العقول/۲۳۷-بحارالانوارج۹۷/ص۷۹ باب ۱-مستدرک ج۱۷/ص۳۱۵[۳]مائده / ۴۴[۴ ۶]laic[۵]secular] مهم‌ترین فلسفه و اهداف تشکیل حکومت اسلامی عبارت است از: ۱. استقرار توحید و خداپرستی در زمین و رهانیدن مردم از بندگی و فرمانبرداری غیر خدا:وَ لَقَدْ بَعَثْنا فِی کُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اُعْبُدُوا اَللّهَ وَ اِجْتَنِبُوا اَلطّاغُوتَ...(نحل/۳۶) روشن است تحقق این هدف بسیار خطیر و بزرگ، نیازمند سازمان و قدرت سیاسی - اجتماعی است. ۲. رشد و تعالی علمی، فرهنگی و تربیتی انسان‌ها و رهایی و.... آنان از نادانی و جهل.هُوَ اَلَّذِی بَعَثَ فِی اَلْأُمِّیِّینَ رَسُولاً مِنْهُمْ یَتْلُوا عَلَیْهِمْ آیاتِهِ وَ یُزَکِّیهِمْ وَ یُعَلِّمُهُمُ اَلْکِتابَ وَ اَلْحِکْمَةَ وَ إِنْ کانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِی ضَلالٍ مُبِینٍ (جمعه، آیه ۲) . ۳. آزادسازی و رهایی توده‌های مردم و انسان‌های مستضعف از چنگال ظالمان و ستمگران و از زنجیرهای اسارت و بردگی: ...وَ یَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَ اَلْأَغْلالَ اَلَّتِی کانَتْ عَلَیْهِمْ ..،(اعراف، آیه ۱۵۷) . ۴. برپایی جامعه نمونه و مدینه فاضله آرمانی از راه اقامه قسط و عدل اسلامی:لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَیِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ اَلْکِتابَ وَ اَلْمِیزانَ لِیَقُومَ اَلنّاسُ بِالْقِسْطِ...،(حدید، آیه ۲۵) . ۵. اجرای کامل قوانین آسمانی اسلام با تمام ابعاد آن (اعم از قوانین اقتصادی، حقوقی، اجتماعی، سیاسی، نظامی و...). پس فلسفه تشکیل حکومت، تأمین نیازهای مادی و معنوی و فراهم نمودن زمینه و بستر رشد و تکامل انسان و در نتیجه سعادت و خوشبختی او در دنیا و آخرت است. حکومت اسلامی موظف است، با تمامی امکانات و در حد توان خود، زمینه‌های کمال انسان‌ها را فراهم نموده، زمینه‌های فساد را از میان بردارد. اما آیا اینکه با فراهم بودن تمامی این زمینه‌ها و بسترسازیها، همه افراد جامعه اصلاح خواهند شد، در جواب می‌توان به این آیه اشاره کرد که:إِنَّ اَللّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ ..؛ هیچ قومی را تغییر نمی‌دهد؛ مگر آنان حال خود را تغییر دهند»، (رعد، آیه ۱۱) . بر مبنای این اصل مهم هرگونه تغییری در سرنوشت انسان‌ها و اصلاح یا انحطاط اجتماعی و فردی یک جامعه، منوط به خواست و اراده انسان است. افراد یک جامعه، زمانی به طور کامل اصلاح می‌شوند که بر اساس اراده، گزینش و کنش اختیاری خود بتوانند از شرایط محیطی - که به برکت حاکمانی عادل و الهی، قوانین به احکام و ارزش‌ها و معارف اسلامی به وجود آمده - استفاده کنند و راه تعالی و تکامل خود را در پیش گیرند. بنابراین وجود حاکمانی الهی و سایر شرایط محیطی (قوانین اسلامی، تأمین نیازهای مادی و رفاه، امنیت و...) هر چند در روند تکاملی و اصلاح جامعه امری کاملاً ضروری و لازم است؛ اما به هیچ وجه کافی نیست؛ بلکه اراده و گزینش و کنش اختیاری خود افراد یک جامعه

نیز، شرط دیگر این مجموعه است. از این رو شاهدیم که در طول تاریخ، با این که پیشوایان الهی (مانند پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) در جامعه بوده‌اند و تمام شرایط و زمینه‌های رشد و تعالی برای مردم فراهم بوده است؛ اما چون همه افراد آن جامعه، به چنان درک و شناختِ عمیق - نرسیده بودند، اصلاح کامل و فراگیر در جامعه محقق نشد.[۷]Instrumental[۱۴]Development[۱۳]Functions[۱۲]Biplay[۱۱]Minimal[۱۰]Oligarchy[۹]Monarchy[۱۸]Collectivist Humanism[۱۷]Individual Humanism[۱۶]Humanism[۱۵]Reason[بحارالانوار، ج ۱۰۲/ ص ۷[۱۹][۲۰] Decentralized] برای آگاهی بیشتر ر. ک: فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره). [۲۱]برخی به جای مقدمه اول و دوم، از یک مقدمه نقلی استفاده می‌کنند و آن این که: به حکم استقرا اسلام در مسائل حکومتی دارای احکام است و لذا دلیل مذکور به دلیل تلفیقی عقل و نقل تبدیل می‌شود.[۲۲]برای آگاهی بیشتر ر. ک: شفا، الهیات، ابن‌سینا، انتشارات بیدار، ص ۵۵۷ و نیز درآمدی بر قلمرو دین، علی‌اکبریان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ص ۲۲۵.[۲۳]قانون اساسی، اصل یکصد و نهم[۲۴]برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر. ک: «امام خمینی و حکومت اسلامی» ج ۴ [۲۵]برخی از منابعی که در زمینه ی ولایت فقیه و اندیشه سیاسی اسلام توصیه می‌شود عبارت است از:۱. فلسفه سیاست، تهیه و تدوین از مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).۲.نظام سیاسی اسلام، محمدجواد نوروزی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).۳.نظریه سیاسی اسلام ج ۱ و ج ۲، محمدتقی مصباح یزدی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).۴.حاکمیت دینی، نبی‌اله ابراهیم‌زاده آملی، پژوهشکده تحقیقات اسلامی سپاه.۵.ولایت قیه، ولایت فقاهت و عدالت، آیت‌الله جوادی آملی، مرکز نشر اسراء.۶.جامعه مدنی و حاکمیت دینی، عبدالحسین خسروپناه، انتشارات وثوق.۷.شریعت و حکومت، سیدمحمدمهدی موسوی خلخالی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.۸.اندیشه‌های فقهی- سیاسی امام خمینی (ره)، کاظم قاضی‌زاده، مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری.۹. ولایت و دیانت، مهدی هادوی تهرانی، و همچنین فصلنامه حکومت اسلامی.[۲۶] این اصل از آیه ی ۳۸/ شوری" و امرهم شوری بینهم و مما رزقناهم ینفقون ، "اتخاذ شده است.[۲۷] این اصل از اصل امر به معروف و نهی از منکر و اصل بیعت و... اخذ شده است.[۲۸] در آیه ی ۴۵/ مائده آده است" : و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الظالمون "و هر کس به احکامی که خدا نازل کرده حکم نکند، ستمگر است.[۲۹]در آیه ی ۴۷/ مائده آده است " :و من لم یحکم بما انزل الله فاولئک هم الفاسقون"و کسانی که بر طبق آنچه خدا نازل کرده حکم نمی‌کنند، فاسقند.[۳۰] این سه ویژگی در آیات ۴۴و۴۵و۴۷ / مائده، بیان شده است.[۳۱] از دیدگاه قرآن این نوع حکومت ها، حکومت های جاهلی محسوب می گردند":أ فحکم الجاهلیة یبغون و من احسن من الله حکما لقوم یوقنون" آیا آنها حکم جاهلیت را (از تو) می‌خواهند؟! و چه کسی بهتر از خدا، برای قومی که‌اهل یقین هستند، حکم می‌کند؟! (مائده/۵۰) .[۳۲] همانطوریکه دانسته شد عقل از منابع شرع است و در حکومت ولایی تعیین روشها و راه کارها برای تحقق ارزشها بر عهده ی عقل می باشد و از جهت احکام عقل رنگ الهی به خود می گیرد. البته عقل درتعیین روشها در دائره ی اصول پذیرفته شده ی شرع عمل می کند و حکم او اگر خارج ازاین چارچوب باشد ارزشی ندارد. http://www.hawzah.net/Hawzah/Questions/QuestionView.aspx?۱۲۳۵۳&SearchText=%D9%85%D8%AF%DB%8C%D8%B1%DB%8C%D8%AA%20%D9%81%D9%82%DB%8C%D9%87

تاثیر مدیریت علمی و فقهی در حکومت دینی

تأثیر مدیریت علمی و فقهی در حکومت دینی

نورپورتال

بدیهی است بدون مدیریت، هیچ نظام و حکومتی ممکن نیست به وجود آید. در هر حکومتی «مدیریت» نقش بسیار اساسی و

حیاتی دارد. نکته دیگر آنکه «مدیریت فقهی» واژه ای مجعول و نوساخته است که: یکم. تعریف دقیقی از آن به دست داده نشده است. دوّم. هیچ یک از فقیهان و اندیشمندان در حوزه نظام سیاسی اسلام، از چیزی به نام «مدیریت فقهی» سخن نرانده اند.سوّم. در لایه های مختلف نظام جمهوری اسلامی نیز مشاهده می شود که عموماً مدیرانی با تحصیلات دانشگاهی و با استفاده از شیوه های علمی، در اداره کشور دخالت دارند. آنچه مهم است، اینکه همه مدیران و برنامه ریزان در عرصه های مختلف - در عین استفاده از بهترین و کارآمدترین شیوه های علمی - همواره باید ارزش های دینی را پاس دارند و هنجارهای شریعت را همراه با نوآوری های علمی به کار بندند. برای روشن تر شدن مطلب، باید توجه داشت که هر جامعه ای آرمان ها، اهداف و ارزش هایی دارد. این آرمان ها و ارزش ها، در عرصه علم (به معنای Science) مشخص نمی شود؛ بلکه اموری فراعلمی است. از طرف دیگر «علم»، می تواند شیوه ها و روش های رسیدن به اهداف و آرمان ها را به انسان بیاموزد.بنابراین اینکه چه آرمانی را برگزینیم؛ مثلاً آیا آرمان و هدف ما سعادت دنیوی و اخروی انسان باشد؛ یا تنها به دنیا بیندیشیم؟ آیا تعالی و تکامل انسان را هدف اساسی قرار دهیم؛ یا لذت و بهره مندی از حیات مادی را؟ آیا در جست و جوی برقراری عدالت در جامعه باشیم؛ یا اصالت را به آزادی افراد بدهیم؟ هیچ یک از این امور، علمی نیست و دانش تجربی، پاسخی برای آن ندارد؛ اما هر کدام که برگزیده شود، دانش بشری تا حدی می تواند راه رسیدن به آنها را بیاموزد.از طرف دیگر، اگر گزیده ما «خیر دو جهان» و هدف اساسی ما «تعالی و تکامل انسان» باشد؛ طبیعی است که برای رسیدن به آن به منابع فراعلمی - چون معرفت وحیانی - حاجت بیشتری خواهد بود و ارزش های بیشتری، برای تنظیم مناسبات این جهانی و آن جهانی به کار خواهد آمد. در عین حال علم نیز در این عرصه، روش هایی را فراروی انسان می گذارد؛ لیکن گزینش روش های پیشنهاد شده از سوی علم، باید متناسب و همساز با ارزش ها و اصول پذیرفته شده در دین باشد. بنابراین هم حکومت دینی و هم حکومت سکولار، آرمان ها و ارزش های خود را از بیرون علم دریافت می کنند و هم در گزینش شیوه ها و روش ها، می توانند از علم بشری استمداد جویند؛ لیکن گزینش هر یک از روش های بدیل، به تناسب آرمان ها و اهداف و نظام ارزشی، خواهد بود. نتیجه آنکه:۱. علم به تنهایی هیچ غایت و هدف مشخصی را در نظام مدیریت تعقیب نمی کند؛ و مدیریت علمی خالص وجود خارجی ندارد.۲. هیچ تقابلی بین مدیریت علمی و دینی نیست؛ بلکه تقابل بین نظام مدیریت دینی و مدیریت سکولار است. تفاوت آن دو نیز از این روست که مدیریت سکولار هیچ منبع فرابشری را برنمی تابد، اما مدیریت دینی متکی به وحی و هدایت های الهی است.۳. علمی خواندن مدیریت سکولار شعاری فریبنده بیش نیست. مدیریت دینی و غیر دینی هر دو متناسب با نظام ارزشی خود از عقل، علم و دانش بشری بهره می جویند.مدیریت فقهی یا مدیریت اسلامیآن چه از آغاز نهضت مدیریت نویسی در میان دانشمندان شیعی، قبل و بعد از انقلاب اسلامی، در فاصله چهل سال متداول بوده، جمع آوری مطالبی تحت عنوان «مدیریت اسلامی» بوده و هنوز هم هست؛ ولی در چند سال اخیر، اصطلاح «مدیریت فقهی» بر زبان و قلم اندیشمندان جامعه رایج شده است و در نفی و اثبات آن، سخن گفته می شود. باید دید این اصطلاح از کجا گرفته شده، چه ریشه ای دارد و از نظر شکلی و ماهوی تاچه اندازه معتبر است. به نظر می رسد قرار گرفتن نظام سیاسی اسلام بر پایه نظریه ولایت فقیه، اصلی ترین منشأ برای پیدایش چنین اصطلاحی بوده است. این نظریه از دیدگاه های گوناگون در بوته نقد گذاشته شده است. یکی از تلقی ها از این نظریه، «مدیریت فقیه» بر جامعه اسلامی است که به دنبال خود، ناچار «مدیریت فقهی» را خواهد داشت و مراد از آن، همان حکومت فقهی است. برخی روشن فکران با پرهیز از برخورد مستقیم با نظریه ولایت فقیه، نقد این نظریه را از راه های غیرمستقیم و با عباراتی گوناگون دنبال می کنند.گاهی میان حکومت دمکراتیک دینی و حکومت فقهی تمایز قائل می شوند، حکومت دینی را حکومت بر دل ها می دانند و حکومت فقهی را حاکمیت بر تن ها. در حکومت فقهی، حاکمان به اجرای حدود می پردازند؛ اما در حکومت دینی، به موعظه و جدال احسن توجه می کنند: در نظر ما حکومت دینی از آن حیث که دینی است، علی الاصول حکومت ایمانی است؛ یعنی حکومتی است که مؤمنان به دلیل این که انسانند و محقق و مؤمنند، آن را بنا می کنند و

حکومت دینی هم خود را ملزم می داند فضایی را فراهم آورد که پاسبان ایمان آزادانه و آگاهانه تجربه دینی مؤمنان باشد. در این جا می توان تفاوت این رأی را با رأی دیگر دریافت. نظریه دیگر مدعی است که حکومت دینی، حکومت فقهی است که حاکمش – که فقیه است – بنابر وظیفه شرعی مکلّف است پاسدار و حافظ و مجری احکام و فروع فقهی در جامعه باشد. به بیان دیگر، شرع، واجد احکامی است که مردم باید به آن ها عمل کنند و حاکم دینی هم موظف است این احکام را جاری و مجری بدارد. اگر برای این کار، اجبار و الزام هم لازم آمد، از اجبار و الزام دریغ نکند و از این طریق، سعادت اخروی مردم را تأمین نماید (عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، ص ۳۵۶).بر این اساس با توجه به این که ایشان حکومت را به دو دسته دمکراتیک و غیر دمکراتیک تقسیم می کند، حکومت فقهی را غیردمکراتیک تلقی می کند. طبق این دیدگاه، مدیریت فقهی، که ناشی از حکومت فقهی است، عبارت خواهد بود از به دست گرفتن زمام امور توسط بینش فقهی، در مقابل بینش ایمانی: وقتی بینش فقهی زمام امور را به دست می گیرد، نخستین تلاشش مصروف صورت شرعی دادن به جامعه است و شروع می کند به حدزدن و دیه گرفتن و اصرار بر حجاب ورزیدن... الخ؛ اما بینش ایمانی کار را از این جاها آغاز نمی کند، آن ها را برای آخر می گذارد. او دینی شدن را از راه حکومت و موعظه و جدال احسن آغاز می کند و ابتدا دل ها را می رباید تا پس از آن، نوبت بدن ها برسد (همان، ص ۳۷۵) اما تلقی دومی هم از مدیریت فقهی وجود دارد که معتقد است: مدیریت فقهی معنایش این است که پاسخ هر پرسشی را در باب اداره جامعه، از فقه بپرسیم و این مقبول نیست. سخن حق این است که این جهان را باید عقلا با تدبیرهای عقلایی اداره کنند و در واقع، تاکنون نیز چنین کرده اند... فقه برنامه ریزی به دست نمی دهد و اصلاً برنامه ریزی فقهی یک تناقض آشکار است.بارزترین و نزدیک ترین چهره و عنصر دین، که با حیات و معیشت این جهان مرتبط است، همان فقه است. فقه علم به فروع احکام است و آشکار است که متضمن دستورات و اوامر و نواهی برای کارهای اجتمای و فردی است. همه کسانی که معتقدند دین برای زندگی این جهان برنامه دارد، به همین احکام فقهی مربوط به سیاست استناد می کنند؛ ولی این رأی قابل مناقشه است. در این جا بیش تر فقه مورد تأکید است؛ چرا که نسبت به اخلاق و اعتقادات، کم تر چنین ادعایی شده است. (مدارا و مدیریت، ص ۲۵۳) طبق این دیدگاه، مدیریت فقهی یعنی برنامه ریزی برای جامعه با توجه به منبع فقه و با توجه به این که «دین یک منبع نیست و یک داور است»، دین و عنصر برنامه ریزی آن، یعنی فقه، هیچ کدام نمی توانند مرجع و منبعی برای حل مشکلات اداری باشند. بنابراین، دو تلقی از مدیریت فقهی وجود خواهد داشت:یکی مدیریت فقیه و دیگری برنامه ریزی بر اساس منبع فقه و گرفتن پاسخ هر نوع پرسشی در باب اداره جامعه از فقه. همان طور که گفته شد، هر دو تلقی؛ ناشی از حاکمیت و ولایت فقیه بر جامعه اسلامی است که با نفی مدیریت فقهی، بنا بر هر دو تلقی، لزوماً ولایت فقیه هم به نقد و چالش کشیده می شود. آن چه در مقام پاسخ به این دیدگاه گفته می شود، می تواند ناظر بر هر دو تلقی باشد. این پاسخ، مبتنی بر پذیرش مدیریت فقهی ارائه شده است: مدیریت فقهی، سامان دادن مجموع حرکت های جامعه بر اساس معیارها و ضوابط فقه، آن هم فقه به معنای وسیع کلمه؛ یعنی اگر بخواهیم در ساحت اقتصاد، چه در ناحیه خرد و چه در ناحیه کلان، عملی انجام دهیم، باید مجموعه طراحی ها و سیاست های اقتصادی با آن چه فقه ارائه می کند، سازگار باشد. به بیان خیلی ساده، ما برای برنامه ریزی، به علوم مراجعه و از دستاوردهای علوم استفاده می کنیم؛ اما دستاوردهای علم را با ارزش ها و ملاکات احکام و معیارهایی که در فقه ارائه کرده است، می سنجیم. از این راه حل های علمی، آن راه حلی که با ارزش های فقهی سازگار باشد، انتخاب می کنیم. پس مدیریت فقهی یعنی مدیریت جامعه در جهت آرمان های اسلامی. مجموعه فعالیت ها در جامعه اسلامی می بایست با مجموعه ارزش ها و مفاهیم و احکام اسلامی سازگار باشد.تقابل مدیریت فقهی و علمی در صورتی درست است که مقصود از مدیریت فقهی، مدیریت آرمانی و مراد از مدیریت علمی، بدون آرمان باشد. در مدیریت فقهی باید از علم استفاده کرد و مدیریت فقهی، انکار شأن علوم بشری و تخصص ها نیست، بلکه سامان دادن مجموعه فعالیت های جامعه در مسیر آرمان های اسلامی است. در این صورت، مدیریت علمی، مدیریت بدون آرمان است؛

یعنی به مقتضای تخصص عمل کنیم، چه با ارزش ها و مفاهیم دینی سازگار باشد، چه نباشد. دین، مدیریت فقهی را برای دنیا معرفی می کند. فقه برای بشر برنامه دارد. پس این ادعا که ما نمی توانیم مدیریت فقهی داشته باشیم، خطا است. مدیریت فقهی معنایش این نیست که فقیه در همه صحنه های مدیریتی با استناد به منابع اسلامی مدیریت کند، بلکه مقصود این است که فقیه آرمان ها، ارزش ها و کلیات را از اسلام می گیرد. سپس برای تحقق این آرمان ها و ارزش ها از صاحبان علوم و تخصص کمک می گیرد. بهره برداری از علم، هیچ منافاتی با مدیریت فقهی ندارد، بلکه بر فقیه لازم است که در زمینه های تخصصی از متخصصان استفاده کند. آرمان ها و ارزش هایی که در اسلام وجود دارد، به تعبیر شهید مطهری، اموری ثابت هستند و فقیه می بایست ابتدا این امور ثابت و ماندنی را شناسایی کند. بین این آرمان های ثابت و ماندنی، نوعی ارتباط هماهنگ وجود دارد. به همین دلیل اگر یک فقیه این آرمان ها را به صورت یک مجموعه، مورد شناسایی قرار دهد، در نهایت به یک نظام در حوزه عمل اجتماعی دست رسی پیدا می کند. به عنوان مثال، اگر آرمان ها و ارزش های اسلامی در زمینه اقتصاد شناسایی شوند، مجموعه این امور چیزی را تشکیل می دهد که می توان از آن به مکتب و نظام اقتصادی تعبیر کرد.پاسخ های متین فوق به نظریه مخالف مدیریت فقهی، ناظر بر تعریف و چگونگی تحقق آن و بیان گر امتیازات آن با مدیریت علمی است. اما آن چه ما بدان معتقدیم، این است که اصطلاح «مدیریت فقهی» از اصالت و جامعیت و اعتبار لازم برخوردار نیست و یک اصطلاح ساخته و پرداخته شده توسط ذهن نقادِ به نظام سیاسی اسلامِ مبتنی بر ولایت فقیه است. ما اصطلاح «مدیریت اسلامی» را از «مدیریت فقهی» یا «مدیریت دینی» معنادارتر و نزدیک تر به واقعیت می دانیم و احساس می کنیم کسانی که به پاسخ گویی اقدام کرده اند، به اقدامی واکنشی دست زده اند. مدیریت اسلامی از مجموعه معارف اسلامی سرچشمه می گیرد، از اعتقادیات، اخلاق و فقه (احکام). محدود کردن آن به بُعد فقهی، تنگ کردن دایره آن، بدون موجِب است؛ به ویژه زمانی که بر یک نظام ارزشی، که زیر بنای مکتب مدیریتی اسلام است، تأکید می شود. این نظام، بیش تر بر اعتقاد و اخلاق استوار خواهد شد تا احکام. البته یک نظریه مطلوب که می تواند تحقق هم پیدا کند، این است که در مباحث فقهی، هم سان و هم پای «کتاب الاجاره» یا «کتاب الوکاله» یا «کتاب الجعاله»، «کتاب الاداره» هم نگاشته و تدریس و تحقیق بشود؛ یعنی با همان روش فقهی، که مباحث معاملات، که نوعاً امضایی و عقلایی هستند، به چالش اجتهاد و استنباط کشیده می شوند و احکام شرعی آن ها ارائه می گردد، مباحث مدیریت هم فقیهانه و با روش فقه جواهری طرح و بررسی شود و به شکل «عروه ای» ارائه شود و با شروح و تعلیقات و تدریس خارج و غیره، بر گستره و غنا و عمق آن افزوده شود. این نظریه می تواند با این دیدگاه که «فقه نظریه اداره انسان و جامعه، از گهواره تا گور است»، مطابق باشد و بر پایه هایی مانند این که «هیچ واقعه ای خالی از حکم نیست» استوار گردد.این دیدگاه، اگر هم درست باشد، نوبتی دیگر و فرصتی بهتر می طلبد. برخی نیز با آب و تاب، آن را تشویق می کنند. (سلیمان خاکبان، درآمدی بر اسلام، توسعه و ایران، ص ۲۰) آن گاه، این که نامیدن این، به نام «مدیریت فقهی» درست است یا خیر، خود نکته ای قابل تأمل است. چه بسا مناسبت تر است که آن را «فقه الاداره» یا «فقه مدیریت» بنامیم که از خانواده فقه حکومتی است و مراد از آن، پرداختن فقیهانه به موارد اجتماعی و سیاسی است، در مقابل فقه فردی و شخصی. هم چنین از این مقوله است «فقه السیاسه»، «فقه الاقتصاد»، «فقه الأسره»، «فقه الدوله». در این صورت، «مدیریت اسلامی» یا به بیان مسامحی آن، «مدیریت فقهی»، صرفاً یک نظام ارزشی نخواهد بود، بلکه وارد جزئیات و عرصه افتا و استفتا و ارائه راه کارهای فقهی خواهد شد و احکام مدیریتی را بیان خواهد کرد، بدون این که به مصادیق موضوعات بپردازد؛ مثلاً همان گونه که شرایط متعاقدین را معلوم می کنند، شرایط یک مدیر نیز در یک بوته فقهی روشن شود.این نوع مدیریت فقهی، موضوع رد و اثبات اندیشمندان نیست. با مراجعه ای دوباره به اشکال و جواب ذکر شده، می توان این نکته را دریافت. ما معتقدیم که توان و ظرفیت فقه، در فراخور مدیریت فقهی، به معنای سوم است و شاید فقها انگیزه چنین مباحثی را در آینده پیدا کنند؛ زیرا صِرف عقلایی و امضایی و علمی بودن مباحث مدیریت، مانع ورود آن به گردونه فقه نیست؛ چون فقه استعداد خود را در چالش با بسیاری از

مباحث عقلایی و امضایی نشان داده است که اتفاقاً بیش تر ابواب ۴۸ گانه فقه (طبق تقسیم محقق حلی(قده)) از معاملات به معنای اخص و اعم هستند و فقها با ذکاوت و موشکافی به آن ها پرداخته اند و حکم شرعی را کشف کرده اند.

www.tahoordanesh.com

ادلّهٔ عقلی ولایت فقیه

سکینه سادات هاشمی چکیده: نظریه ولایت فقیه، به عنوان یک اندیشه مترقی در فقه شیعه با براهین عقلی و نقلی مستدل شده است؛ آنچه در این نوشتار، مورد نظر نگارنده بوده است، اقامه براهین عقلی بر اثبات نظریه یاد شده است؛ پیش از این، بزرگانی همچون مرحوم صاحب جواهر، آیت الله خویی و آیت الله جوادی آملی به اقامه برهان عقلی برای اندیشه ولایت فقیه برآمده‌اند؛ از جمله براهین عقلی برای اثبات نظریه یاد شده، برهانی است که بر اصل عقلائی لزوم رجوع به متخصّص استوار است. بر اساس این اصل، برای اداره یک جامعه باید به بهترین فرد، مراجعه کرد و بهترین فرد برای این منظور، همان ولی فقیه است؛ برهان دیگر بر لزوم حکومت در جامعه و نیز عدم اختصاص اجرای احکام اسلام به زمان پیامبر و جانشینان معصوم او، تکیه دارد و بیان می‌دارد که عقل به هنگام فقدان معصوم بر اساس اصل نزول تدریجی، ما را به نزدیک‌ترین فرد به معصوم ارجاع می‌دهد که همان، ولی‌فقیه است و در نهایت، برهان سوّم با توجّه به لزوم وجود ولی در عصر غیبت برای اجرام احکام، واگذاری این منصب به شخص اصلح یعنی ولی فقیه را مطابق با حکمت خداوند می‌داند.

طرح مسألهمقدمهبزرگان و ادله عقلی ولایت فقیه۱. نظر صاحب جواهر (ره)۲. نظر مرحوم آیت‌الله بروجردی (ره)۳. نظر آیت الله جوادی آملیدلائل عقلی بر ولایت فقیه۱. اصل رجوع به متخصص۲. اصل نزول تدریجی۳. لزوم حاکمیت اصلحنتیجه بحث

طرح مسألهاعتقاد شیعه به غیبت دوازدهمین پیشوای معصوم، پیوسته این سؤال را پدید آورده است که با عدم دسترسی به رهبر منصوص و معصوم، رهبری جامعه چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ آیا رهبری در عصر غیبت تعطیل‌پذیر بوده و کلیه‌ی شؤون و اختیارات آن در این دوران موقوف و متوقف می‌باشد؟ و یا شیعیان باید در برابر هر دولتی که قدرت را به دست آورد تسلیم بوده و با سپردن همه ی اختیارات رهبر به آن، طبعاً همه حکومت‌ها را مشروع بدانند؟و یا اشخاص خاص عهده‌دار مسئولیت‌های اجتماعی بوده و بدون تعطیل و توقف به نیازهای جامعه رسیدگی کنند؟ مدعای نگارنده در این باره چنین است که: اولاً اصل وجود حکومت، امری تردیدناپذیر است؛ ثانیاً بهترین شکل حکومتی برای اداره جامعه، نظام ولایت فقیه است.از این رو لازم است براهین عقلی و نقلی بیان مدعا مطرح شود و آنچه در این نوشتار به دنبال آن هستیم، ارائه براهین عقلی بر اصبات نظریه ولایت فقیه است.مقدمهعقلای عالم هستی بر لزوم وجود حکومت در جامعه تأکید داشته و فوائد آن را یادآور شده‌اند. با وجود این، آنها در شکل اجرایی آن اتفاق نظر نداشته و مدل‌های حکومتی متعددی را پیشنهاد و اجرا کرده‌اند. نظام‌های دیکتاتوری، سلطنتی و دموکراسی از جمله مدل‌های حکومتی در طول تاریخ بوده‌اند. نظام ولایت فقیه که در کشور ما و به همت حضرت امام خمینی ره) پیاده شد، اگر چه در مقام اجرا، از ابتدای عصر غیبت صغری تا به امروز، فاقد پیشینه است، ولی در مقام نظریه و اندیشه، امری نوظهور و بدون پیشینه نیست و بزرگانی از فقهای شیعه بر تبیین آن، همت گماشته‌اند.از سوی دیگر از آنجا که عقل به عنوان یکی از اسناد چهارگانه استنباط و اجتهاد در نظام اجتهاد و تقلید شیعه، نباید در مقابل دین قرار گیرد، بلکه عقل همواره جزیی از دین بوده و در حقیقت در عرض نقل ـ و نه دین ـ است. حال اگر نظریه یا عملی بر اساس عقل مستدل گردد، حجیت داشته و مشروع قلمداد می گردد؛ بر این اساس مشروعیت نظریه ولایت فقیه نه تنها از ناحیه نقل، بلکه از ناحیه عقل نیز می‌باشد و دانشمندان شیعه با استفاده از براهین عقلی، به اثبات نظریه یاد شده پرداخته‌اند. آنچه در این نوشتار در پی آن هستیم، ارائه دیدگاه برخی از اندیشمندان شیعه در این باره و پس از آن اقامه براهین عقلی است.بزرگان و ادله عقلی ولایت فقیهادلهٔ عقلی متعددی بر ولایت فقیه

اقامه شـده که در اینجا به جهت اختصار به ذکر چند تقریر عقلی اکتفا می‌کنیم:۱. نظر صاحب جواهر (ره)ایشان که از فقهای بزرگ اسلام بودنـد دلیل عقلی بر ولایت فقیه را با بیانی ذکر می‌کنـد که از چنـد مقدّمه تشکیل می‌شود.اوّل آنکه شیعیان در عصر غیبت امرشان به هرج و مرج واگذار نشده است، جامعه باید نظم داشته باشد و چنین نباشد که زورمندان بر جامعه غلبه یابند. ثانیاً علاوه بر آن که نظـام بایـد الهی باشـد، مبتنی بر قسـط و عـدل نیز باشـد؛ چرا که ممکن است جامعه‌ای منظم باشـد، اما نظم آن بر اساس کفر مستقر گردد. سوم آنکه قانون الهی را بایـد قانون شـناس که خود به قانون عمل می‌کنـد اجرا کنـد و چنین کسـی فقط فقیه اهل‌بیت می‌توانـد باشد.[۱]۲. نظر مرحـوم آیت‌الله بروجردی (ره)ایشـان بـه مـدد مقـدماتی عقلی و نقلی بـه اثبـات ولایـت عـامه‌ی فقیه می‌پردازد؛الف) رهبر و قائـد جـامعه، عهـده‌دار رفع نیازهایی است که حفظ نظام اجتماع متوقف بر آن است.ب) اسلام این نیازهای عمومی را مورد توجه قرار داده و احکامی در این خصوص تشریع کرده و اجرای آنها را از والی و حاکم مسلمین خواسته است.ج) قائـد مسلمین در صـدر اسـلام پیامبراکرم (ص) بود و پس از وی مرجع و قائد حقیقی امت، ائمه اطهار(ع) هستند و به اعتقاد شـیعه، سیاست و تـدبیر امور جـامعه از وظـایف آنها بوده است.د) مسائل سیاسـی و تـدبیر امور جامعه مختص به آن زمان نبوده و از مسائل مورد ابتلای مسلمین در همه‌ی زمانها و مکان‌هاست و در زمان حضور ائمه که به علت پراکندگی شیعیان دسترسی آنان به حضرات ائمه به سـهولت امکان‌پذیر نبوده، یقین داریم که آنها کسانی را به تدبیر این گونه امور منصوب کردند، تا امور شـیعیان مختل نشود. مـا احتمـال نمی‌دهیم که در عصـر غیبت امامـان شـیعه آنهـا را به رجوع به طـاغوت و قضـاوت جائز امر کرده باشـند و در عین حال، سیاست را مهمل گذاشته و افرادی را در تدبیر سیاست و رفع خصومت و دیگر نیازهای اجتماعی مهم تعیین نکرده باشند.هـ) با توجه بـه لزوم نصب از طرف ائمه و به ناچـار فقیه عـادل برای احراز این مقـام متعین است؛ زیرا هیـچ کس معتقـد به نصب غیر فقیه به این سمت نیست پس دو احتمال بیشتر وجود نـدارد، یا آنها را کسـی نصب نکرده‌انـد یا آنکه فقیه عادل را نصب به ولایت کرده‌اند و بر اساس مقدمات چهارگانه‌ی قبلی، بطلان احتمال اول روشن می‌شود، پس قطعاً فقیه عادل به ولایت منصوب است.[۲]۳. نظر آیت الله جوادی آملیالف) ایشان نیز بیان عقلی خاصـی در دفاع از ولایت عامه‌ی فقیه دارند که ملخص آن چنین است؛ب) نیاز جامعه بشری به دین الهی مطلبی ضـروری است و اختصـاص به عصـر حضور نـدارد.ج) احکام سیاسـی اجتماعی اسـلام هماننـد احکام عبادی آن برای ابد مصون از گزند و زوال است و لذا برای همیشه لازم‌الاجرا است.د) لزوم احیا و اجرای احکام سیاسی اجتماعی اسلام ایجاب می‌کند تا کسـی عهده‌دار اجرای آنها باشد که اسلام‌شـناس و متخصص و در عین حال عادل و وارسته و فقیه جامع‌الشرایط باشد. در نتیجه وجود مجتهـدان عـادل، که در کمال دقت احکام الهی را استنباط و به آن عمل کرده و به دیگران اعلام کننـد، لطف خـدایی بـوده و در نظـام اصـلح لـازم اسـت. [۳]بـه علـت مختصـر بـودن مقـاله و تکراری نشـدن بحث بـه نظرات همین سه بزرگـوار بسـنده می‌کنیم.دلائـل عقلی بر ولایت فقیهاگر چه براهین ذکر شـده از سوی بزرگان برای اثبات نظریه ولایت فقیه، مناسب و مطلوب است؛ اما براهین عقلی دیگری نیز می‌توان به آنها افزود که عبارتنـد از:۱. اصل رجوع به متخصصـخردمندان عرصه‌ی هستی، با هر گرایش فکری فرهنگی در اتخـاذ هر گونه تصـمیم نسبت به امور اجتمـاعی، اقتصـادی، خانوادگی، سیاسـی، فرهنگی و ... شـیوه‌ای روشن و همگـانی دارنـد.آنـان در صورت نیـاز به فردی اندیشـمند، صـاحب رأی، ماهر یا هنرمنـد، بهترین‌ها را انتخاب می‌کننـد تا در هنگام تصمیم‌گیری، بهترین گزینه‌ها را انتخاب کننـد و از هر گونه آسیب احتمالی مصون مانند. در این راسـتا هر تصـمیمی که عظیم‌تر و حیاتی‌تر شـناخته شود، شـناخت و رجوع به متخصـص دقیق‌تر و حساب‌شده‌تر خواهد بود. از این رو تحقیق درباره‌ی پزشک حاذق و جراح معتبر درباره عمل جرّاحی بر مغز، قلب و ... تفاوتی آشکار با مسائل جزئی‌تر زندگی خواهد داشت.بدون شک صرف تمامی توان برای اهداف ارزشمند و سرنوشت ساز، راهی است که عقل و خرد در برابر دیدگان انسان می‌نهد تا از هر گونه زیان اقتصادی، خانوادگی یا جسمانی و غیره، که در برخی موارد بی‌جبران خواهد بود، جلوگیری شود. از آن جا که انسان اشرف مخلوقات است و تمامی لحظه‌های زنـدگی او، سرمایه‌ای بس ارزشـمند محسوب می‌شود که نمی‌توان به آسانی به حراج هواها و هوس‌های شـیطانی

گـذاشت، عقـل و عاقلان چنین حکم می‌کننـد که انـدیشه، احساس و خواست ما در اختیار فردی کارشـناس، دارای صـلاحیت‌های اخلاقی و صـفات انسـانی قرار گیرد که از نظر دین‌بـاوران شخصـی به نـام «ولی‌فقیه» است؛ فردی که شـرایطی فراتر از شاخص‌های علمی و عملی مراجع تقلیـد را داراست و صـاحب بینش سیاسـی، شـناخت صـحیح اجتماعی و نگرش کلان جهانی می‌باشد. فقاهت یعنی دانش دین در کنار عـدالت یعنی صـلاحیت‌های اخلاقی همراه با مدیریت کلان مدیریت کلان جامعه، امتیازاتی به او بخشـیده است که اطمینان برتر و آرامش بیشتری در پیروی به پیروان خواهد داد و این انتخاب بر اساس خرد تمامی خردمندان و قضاوت همه اندیشـمندان بوده و خواهـد بود. [۴]۲. اصـل نزول تـدریجیاین اصـل بر مقـدّماتی اسـتوار است که درذیل به آن اشاره می کنیم:الف: برای تـأمین نیازمنـدیهای اجتمـاعی و جلوگیری از هرج و مرج، فسـاد و اختلال نظـام، وجـود حکـومت در جـامعه امری ضـروری است.ب: اجرای احکام اجتماعی اسلام ضروری است و این امر، به زمان حضور پیامبر و امامان معصوم اختصاص ندارد. یعنی احکام اسلام از جاودانگی برخوردار است و باید در همه‌ی زمانها و مکان‌ها اجرا گردد.ج: حکومت ایده‌آل و مطلوب در اسلام، حکومتی است که معصوم در رأس آن باشد.د: هنگانی که تحصیل مصلحتی که تحصیل آن لازم است در حد مطلوب و ایده‌آل میسّر نشد، بایـد نزدیک‌ترین مرتبه به حدّ مطلوب را تأمین کرد. پس در مسأله مورد بحث هنگامی که مردم از مصالح حکومت معصوم، محروم بودنـد بایـد به دنبـال نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین حکومت به حکومت امام معصوم برآییم. اقربیت یک حکومت به امام معصوم در سه امر متبلور می‌شود؛ نخست علم به احکـام کلی اسـلام و فقـاهت، دوم شایسـتگی روحی و اخلاقـی به گونه‌ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع‌ها قرار نگیرد (تقوا) و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصـلت‌های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتمـاعی، آگـاهی از مسائـل بیـن‌المللی شـجاعت در برخـورد بـا دشـمنان و تبهکـاران، حـدس صـائب در تشـخیص اولویت‌هـا و اهمیت‌هـا، قابـل تحلیـل است.بـا توجه به مقـدمات مزبور نتیجه می گیریم کسـی که بیش از سایر مردم واجـد این شـرایط باشـد باید زعـامت و پیشـوایی جـامعه را عهـده‌دار شـود و ارکـان حکـومت را هماهنـگ نمـوده به سوی کمـال مطلوب سوق دهـد.[۵]۳. لزوم حـاکمیت اصـلحاین دلیـل نیز مقـدماتی را در بر می گیرد که عبارتنـد از:الـف) ولایـت به امـوال و اعراض و نفـوس مردم از شـؤون ربوبیت الهی است آیت الله صـدر (ره) در این باره می‌فرمایـد: خداونـد سـبحان، منشأ همه قدرت‌ها است، فرمانروایی منحصـراً از آن اوست و اصالتاً هیـچ کس ولایت بر دیگری نـدارد. [۶] آیت الله نائینی نیز تصـریح می کند که حقیقت سـلطنت، عبارت از ولایت بر حفـظ نظم و به منزله شبانی گله است، و لـذا به نصب الهی، که مالـک حقیقی و ولی بالـذات و معطی ولاـیت است موقـوف است. [۷]ب) مـا معتقـدیم این قـدرت قـانونی به پیـامبر اکرم (ص) و امامـان معصوم داده شـده است.ج) در زمانی که مردم از وجود رهبر معصوم محرومنـد یـا بایـد خـدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسـلام، صـرف‌نظر کرده باشـد یا اجازه اجرای آن را به کسـی که اصـلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح بلا مرجح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثـابت می‌شود؛ یعنی مـا از راه عقل کشف می کنیم که چنین اذن و اجازه‌ای از طرف خـدای متعال و اولیای معصوم صادر شـده است. حتی اگر بیـان نقلی روشـنی در این خصوص به ما نرسیده باشـد.د) فقیه جامع‌الشـرایط همان فرد اصـلحی است که هم احکام اسـلام را بهتر از دیگران می‌شـناسد و هم ضمانت بیش‌تری برای اجرای آن‌ها دارد و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم، کارآمـدتر است. دقت در دلیـل عقلی و تبیین فلسـفی نظـام ولاـیت فقیه، خود نمایـانگر آن است که با صـرف‌نظر از ادله فقهی و تعبّدی، شـکل ایده‌آل و عالی‌ترین وجه حکومت اسلامی که از نظرگاه اسلام مطلوبیت دارد، حاکمیت معصوم است، اما در اسـلام چـون ارزشـها دارای مراتب بـوده و بی‌شـک حکومت نیز یـک ارزش است؛ وقـتی به علّت عـدم دسترسـی به معصوم، شـکل ایـده‌آل آن میسور نگشت، بایـد کسـی را برای حـاکمیت برگزیـد که در علم و عمـل شبیه‌ترین مردم به معصوم می‌باشـد و آن فقیه جامع‌الشـرایط است که از جهت صـلاحیت‌ها، شـباهت بیش‌تری به معصـوم دارد. [۸]نتیجه بحثبـا توجه به آنچه که گـذشت می توان گفت که: اولاًـ اصـل وجود حکومت در جـامعه امری اجتناب‌ناپـذیر است وثانیاً براهین عقلی سه‌گانه بر مشـروعیت نظام ولایت فقیه

تأکید می کنند. از این رو می‌توان به حکم قاعده «کلّما حکم به العقل حکم به الشرع» نظام موجود را نظام الهی و دینی دانست. پاورقی[۱] . فلسفه سیاست، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ص ۱۷۱.[۲] . حکومت دینی تأملی در اندیشه سیاسی، احمد واعظی، ص۲۰۸.[۳] . همان و فلسفه سیاست، ص ۱۷۱.[۴] . ولایت‌فقیه، جوانان، پرسش‌ها و پاسخ‌ها، احمد لقمانی، ص۸۵؛ امامت و رهبری، محمد حسین مختاری مازندرانی، ص۳۸۳؛ ولایت فقیه حکومت صالحان، صالحی نجف‌آبادی، ص۱۴۹.[۵] . نظام سیاسی اسلام، محمد جواد نوروزی، ص ۲۰۰؛ حکومت اسلامی در اندیشه فقیهان شیعه، محمد کاظم زحمان ستایش، ص۸۸؛ ر. ك: نظام حکومتی و اداری در اسلام، باقر شریف القرنین، ص۲۱۸.[۶] . دین و دولت در اندیشه اسلامی، محمد سروش، ۴۲۲.[۷] . همان.[۸] . نظام سیاسی اسلام، محمد جواد نوروزی، ص ۲۰۰؛ ولایت فقیه، جوانان پرسش‌ها و پاسخ‌ها، احمد لقمانی، ص۸؛ ولایت فقیه، مصطفی جعفر پیشه فرد، ص ۷۱.

منابع و مآخذ: ۱. حسینی طهرانی، محمد حسین، ولایت فقیه در حکومت اسلام، گردآوری حاج شیخ محسن سعیدیان، انتشارات علامه طباطبائی، مشهد، حکمت، اول، ۱۳۷۱. ۲. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، تنظیم حجت الاسلام محمد محرابی، نشر اسراء، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چهارم، فروردین ۱۳۸۳. ۳. دکتر کوکبیان، مصطفی، مبانی مشروعیت در نظام ولایت فقیه، تهران، عروج، اول خرداد ۷۸. ۴. مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی(ره)، فلسفه سیاست، انتشارات مؤسسه، چاپ باقری، دوم، تابستان ۷۸. ۵. لقمانی، احمد، ولایت فقیه، جوانان پرسشها و پاسخ‌ها، انتشارات بهشت برین، قم، چاپ امیران، چهارم، تابستان ۸۱. ۶. مختاری مازندرانی، محمد حسین، امامت و رهبری، انجمن قلم ایران، تهران، چاپ آسمان، اول ۱۳۷۷. ۷. سروش، محمد، دین و دولت در اندیشه اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، چاپ بهمن، اول، ۱۳۷۸. ۸. شریف القریشی، باقر، نظام حکومتی و اداری در اسلام، مترجم عباسعلی سلطانی، بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد، چاپ آستان قدس رضوی، سوم، ۱۳۷۹. ۹. نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ باقری، اول، تابستان، ۱۳۷۹. ۱۰. رحمان ستایش، محمد کاظم، حکومت اسلامی در اندیشه فقیهان شیعه، ج۲، مجمع تشخیص مصلحت نظام، تهران، چاپ سازمان، اول، زمستان ۸۵. ۱۱. واعظی، احمد، حکومت دینی تأملی در اندیشه سیاسی اسلام، نشر مرصاد، قم، اسوه، اول، تابستان ۷۸. ۱۲. جعفر پیشه فرد، مصطفی، ولایت فقیه، نشر مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه‌ی علمیه قم، اول، تابستان ۸۱.

http://www.intjz.com/maqalat/sh-velayat.htm

شاخصه‌های سطح کلان رهبری امام خمینی

با رویکرد تحلیل محتواروح الله تولایی - امیر اعظمی چکیده: در سیر مطالعه رهبری حضرت امام خمینی(ره) ابعاد گوناگونی وجود دارد که برای شناخت جامع از آن رهبر عظیم الشأن نبایـد از هیـچ کـدام از این ابعاد غفلت ورزیـد. یکی از ابعاد رهبری ایشان که کمتر مورد کاوش قرار گرفته است، بررسی سطوح گوناگون رهبری در سلوک سیاسی آن حضرت می باشد. در مطالعات اجتماعی سلسله مراتب گوناگونی برای مطالعه تعریف شده است که یکی از معتبرترین‌های آن تقسیم سطوح به سه سطح روانشناسی اجتماعی (Social-Psychological)، سطح سازمانی (Organizational) و سطح کلان یا بوم‌شناختی (Ecologic) می‌باشد. مطابق با چنین تقسیم بندی می‌توان سلسله مراتب رهبری حضرت امام خمینی(ره) را در سطوح خرد (رهبری خویشتن، نزدیکان، رهبری پیروان و رهبری گروهی)، سطح میانی (رهبری سازمانی و حوزه‌ها) و سطح کلان (رهبری ملی و بین المللی) تقسیم کرد. مقاله حاضر با بهره گیری از چنین رویکردی به سلسله مراتب رهبری، تلاش می‌کند تا رهبری حضرت امام(ره) را در سطح ملی بیشتر بشکافد و مطابق با شاخصه‌های مطرح شده برای رهبری در سطح کلان، شاخصه‌های رهبری آن حضرت را در سطح رهبری ملی استخراج نماید. مقاله حاضر با روش تحقیق کیفی تألیف شده و رویکرد تحلیل محتوا اساس کار را تشکیل داده

است. برای این امر رویدادهای مهم دوران رهبری حضرت امام(ره) در دو برهه پیش از انقلاب اسلامی و پس از پیروزی انقلاب اسلامی بیان شده و عناصر ملی نهفته در آنها مورد تحلیل قرار گرفته است. در پایان درباره عناصر رهبری ملی امام(ره) جمع بندی و نتیجه گیری صورت گرفته است.کلیدواژه‌ها: امام خمینی(ره)، رهبری، سلسله مراتب رهبری، رهبری ملی.مقدمهاز مهم‌ترین و اساسی‌ترین عوامل شکل گیری و کامیابی یک جنبش اجتماعی، رهبری آن جنبش است. مقوله «رهبری» در جریان شکل گیری یک جنبش اجتماعی، هیچ گاه تعیینی و از پیش طراحی شده نیست، بلکه زمینه‌ها و عوامل گوناگونی در برجسته سازی یک گروه، حزب، سازمان و یا یک شخص برای پیشتازی و هدایت آن جنبش اجتماعی، تأثیرگذار هستند. از سوی دیگر، رفتار سیاسی رهبری و میزان ظرفیت و توانمندی آن در مواجهه با چالش‌های نو به نو و پیش‌بینی نشده فراروی جنبش، نقش اساسی در استمرار و استقرار رهبری یا جابه‌جایی و جایگزینی آن ایفا می‌کند. اگر این جنبش اجتماعی، به یک انقلاب تبدیل شود ـ آن هم انقلابی فراگیر، همه جانبه و بنیادین ـ حساسیت و اهمیت نقش رهبری و تعامل تدریجی و فزاینده میان آن و نیروی اصلی جنبش، بر روند حرکت و آینده آن انقلاب، به عنصری سرنوشت ساز تبدیل می‌شود و مرگ و حیات آن انقلاب به این عنصر پیوند می‌خورد. انقلاب اسلامی نیز که اعجاز گونه در سال ۱۳۵۷ در ایران به پیروزی رسید، مدیون تعالیم دین مبین اسلام، ایفای نقش مردم و رهبری حضرت امام خمینی (ره) بوده است. ازهمین رو رهبری امام خمینی(ره) در سطح کلان یکی از ارکان اصلی انقلاب اسلامی در ایران می باشد که شناخت ابعاد گوناگون آن برای ادامه حیات این انقلاب امری ضروری می باشد.در سیر مطالعه رهبری امام خمینی(ره) ابعاد گوناگونی وجود دارد که نباید از هیچ کدام از آنها غفلت ورزید تا بتوان به شناخت جامعتری از آن رهبر عظیم الشأن دست یافت. یکی از ابعادی که کمتر مورد کاوش قرار گرفته است بررسی سطوح گوناگون رهبری در سیره سیاسی آن حضرت می باشد. رهبری انقلاب اسلامی در ایران که شگفتی قرن بیستم نام گرفت و پس از آن پایه‌گذاری حکومتی که بتواند در برابر تهدیدات عظیم داخلی و خارجی مقامت کند و همچنان استوار و پابرجا بماند بدون داشتن نظام فکری و در نظر گرفتن شیوه‌های تعامل با سطوح مختلف یک جامعه امکان‌پذیر نمی باشد. در حقیقت «جامعیت شمول» بودن یا «فراگیری رهبری» نکته مهمی است که در اجرای چنین امر مهمی باید در نظر گرفته شود.با در نظر گرفتن این موضوع، در مقاله حاضر شناخت سلسله مراتب رهبری حضرت امام خمینی(ره) در رهبری انقلاب اسلامی و سپس در هدایت نظام جمهوری اسلامی به عنوان یکی از ابعاد لازم در مطالعه رهبری ایشان مطرح می شود و باور بر این است که شناخت ابعاد گوناگون و سلسله مراتب رهبری امام(ره) بدون توجه به چگونگی فراگیری رهبری ایشان در سطوح مختلف جامعه، تلاشی ناقص خواهد بود و توجه به بعد کلان رهبری ایشان می‌تواند درس های فراوانی را برای علاقه مندان و ادامه دهندگان آن حضرت فراهم کند. با توجه به گستردگی سلسله مراتب رهبری آن حضرت در جامعه ی متنوع و متکثر ایران، در میان تمام سطوح ممکن رهبری، در این مقاله بر سطح ملی تمرکز شده و پژوهش در سطوح خردتر و سطوح کلانتر را بر عهده پژوهشگران دیگر گذاشته شده است. البته قابل ذکر است که برای شناخت رهبری ملی امام خمینی(ره) در برخی موارد گریزی از بررسی سطوح خردتر و کلانتر جامعه نداریم و به فراخور حال به این سطوح نیز اشاراتی خواهیم داشت.روش تحقیقبرای در پیش گرفتن روش تحقیق علمی دو گام پژوهشی را در این مقاله در پیش می گیریم: ابتدا با مطالعه کتابخانه‌ای بر ادبیات انجام شده در زمینه رهبری، مؤلفه‌های تشکیل دهنده رهبری در سطح کلان استخراج شده و سپس با استفاده از روش تحقیق کیفی تحلیل محتوا و با استفاده از تحلیل مستندات تاریخی و مصاحبه‌ها و سخنرانی‌های امام خمینی(ره) و استفاده از مطالعات پیشین انجام شده شاخصه‌های خاص رهبری امام(ره) استخراج می شود. سپس این شاخصه ها با ادبیات پیشین انطباق داده می شود تا ارزش‌افزایی علمی ناشی از شاخصه‌های مطرح نشده در ادبیات موضوع مشخص گردد.روش تحلیل محتوا یکی از مستقیم ترین روش های تحلیل متون است که شامل شمارش پدیده‌های موجود در یک متن است. تحلیل محتوا اساساً به عنوان یک روش کمی شناخته شده است، زیرا شامل شمارش و جمع بندی پدیده‌هاست. با این حال می‌تواند مطالعات کیفی را هم

تحت پوشش قرار بدهد. در روش تحلیل محتوا، تفسیر نقش بزرگی دارد که نیازمند دانش مناسب از متن مورد تحلیلی است.یکی از مزیت های تحلیل محتوا این است که ما را قادر می‌سازد که با مطالب تحقیق های اولیه ارتباط برقرار می کنیم و آن را به عنوان مستندی برای کار فعلی خود آماده می کنیم. این روش می‌تواند کمک کند که محتوا را از نقطه نظرهای گوناگونی بررسی کنیم و از نگاه‌های مختلف تغییرات تاریخی را در آن کشف کنیم. همچنین می توان تحلیل های بیشتری در زمینه متن مورد نظر انجام داد تا دلایل روی دادن واقعه‌ای بیشتر بررسی شود (استاکز، ۲۰۰۵).سطح تحقیقبرای مشخص کردن سطح پژوهش ابتدا باید بر سطوح مختلف مطالعه نظر بیندازیم و ببینیم که به چه طرقی می‌توان سطح رهبری مورد مطالعه را به درستی مورد تحقیق قرار داد.طبقه بندیهای متعددی برای سطوح مختلف مطالعه سازمان و مدیریت و رهبری آنها پیشنهاد شده است. یکی از معتبرترین سطوح پژوهش را می‌توان در مدل سطوح سه لایه‌ای مشاهده کرد که در آن سطوح مطالعه را به سه سطح روانشناسی اجتماعی، سازمانی و بومشناختی (اکولوژیک) تقسیم‌بندی می کند. در این طبقه‌بندی، دید سطح روانشناسی اجتماعی تمرکز خود را بر رفتار افراد یا روابط بین فردی میان کارکنان درون سازمان معطوف می‌دارد. در این سطح سازمان به عنوان بستر یا زمینه تلقی می‌شود و پژوهشگر تلاش خود را بر شناسایی تأثیر سازمان بر روابط افراد می گذارد.سطح سازمانی بر فرایندها یا ویژگی های ساختاری سازمان تمرکز دارد. در این سطح موضوع مورد نظر تشریح ویژگیهای ساختاری سازمان و زیربخشهای آن است. محققی که در این سطح کار می کند توجه خود را به واحدهایی که یک بخش را متمرکز می کنند معطوف می کند یا اینکه بر عناصر تحلیلی گوناگون که ویژگیهای ساختاری یا رویه‌های عملیاتی سازمانی تمرکز می کند، یا به دنبال شناسایی رفتار خود سازمان به عنوان یک کنشگر است.سطح اکولوژیک (بوم شناختی) تمرکز خود را بر ویژگیهای سازمان در تعامل با محیط بزرگتری که در آن فعال است قرار می‌دهد. در این سطح تحلیلگر رابطه میان یک سازمان مشخص یا یک گروه مشخص از سازمانها را با محیطشان بررسی می کند. (اسکات، ۲۰۰۷)مطابق با چنین تقسیم معتبری سلسله مراتب رهبری حضرت امام(ره) را می‌توان در سطوح خرد (رهبری نزدیکان، رهبری پیروان و رهبری گروهی)، سطح میانی (رهبری سازمانی و حوزه‌ها) و سطح کلان (سطح ملی و بین المللی) تقسیم کرد. از این رو سطح تحقیق پژوهش جاری ما در سطح کلان قرار می گیرد که در طبقه‌بندی تطبیقی در سطح بوم‌شناختی جای گرفته می‌شود.برای اجرای این تحقیق از طریق تحقیق کتابخانه‌ای وقایع مهم که در آنها رهبری امام(ره) بارز بوده است و واقعه نیز ارزش مهمی داشته است بیرون شده است. در یک بند واقعه شرح داده شده است و سپس در بند دیگر تحلیل آن واقعه از نقطه نظر رهبری ملی امام(ره) و مؤلفه‌های کلیدی که در آن دیده می‌شود بیان گردیده است. برای تحلیل رویدادها از مطالب منتشر شده در سایت رسمی مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره) استفاده شده‌اند.بخش نخست: تحلیل محتوا در وقایع رهبری ملی امام خمینی(ره)۱. مخالفت با لایحه انجمن های ایالتی و ولایتیالف. شرح رویداد«پس از رحلت آیت اله بروجردی، رژیم شاه شتاب بیشتری به اصلاحات مورد نظر آمریکا داد و همزمان کوشید تا امر مرجعیت را به خارج از ایران منتقل کند. لایحه انجمن های ایالتی و ولایتی که به منظور قانونی کردن حضور عناصر بهائی در مصادر کشور انتخاب شده بود به تصویب کابینه اسداله علم رسید (۱۶ مهر ۱۳۴۱). امام خمینی(ره) به همراه علمای بزرگ قم و تهران به محض انتشار خبر دست به اعتراضات همه جانبه زدند که موجی از حمایت را در اقشار مختلف مردم برانگیخت. رژیم شاه ابتدا دست به تهدید و تبلیغات علیه روحانیت زد ولی دامنه قیام رو به فزونی نهاد در برخی شهرها بازارها تعطیل و مردم در مساجد به حمایت از حرکت علما گرد آمدند. یکماه و نیم پس از آغاز ماجرا، دولت یک گام عقب نشست و با ارسال پاسخ مکتوب شاه و نخست وزیر در صدد توجیه و دلجوئی از علما برآمد. اما امام خمینی(ره) سرسختانه مخالفت کرد ایشان معتقد بود که دولت می بایست رسماً لایحه را لغو کند و خبر آنرا انتشار دهد. سرانجام رژیم شاه تن به شکست داد و رسماً در ۷ آذر ۱۳۴۱ هیأت دولت مصوبه قبلی را لغو و خبر آنرا به علما اطلاع داد. امام خمینی(ره) لغو مصوبه در پشت درهای بسته را کافی ندانست و بر ادامه قیام تأکید ورزید فردای آنروز خبر لغو لایحه انجمنهای ایالتی و ولایتی در روزنامه

های دولتی منعکس شد و مردم نخستین پیروزی خود را پس از ملی شدن صنعت نفت جشن گرفتند.»ب. تحلیلدر بررسی این واقعه عنصر هـدایت راهبردی در نمودن اعتراض خاموش مردم به اعتراض پیدا و پویا دیده می‌شود. در تحلیل متن می‌بینیم که نقش مردم «حمـایت از اعتراض مراجع» تبیین شـده است. در حقیقت اعتراضـی که از سوی امـام(ره) و سایر مراجع مطرح شـد در صورت عـدم رهبری صـحیح نمی‌توانست بـا اسـتفاده از مردم به عنوان بـدنه نهضت مخـالفت به بـار بنشـیند و اثر بزرگی داتشه باشـد. امـا تمرکز امام(ره) بر مردم مختلف و نه فقط یک قشـر خاص از مردم، مثلاً روحانیون، سبب گسترش اعتراضات به بازار گردید. بازار به عنوان نهـاد جـامعه مـدنی یکی از نمادهـای حضور ملی محسوب می‌شود که در آن تمـام اقشـار ملت مشـارکت دارنـد. رهبری امام(ره) به شکلی که تمـام بـازار را به مشـارکت واداشت و به تعطیلی بـازار یعنی تعطیلی زنـدگی عادی جامعه منجر شـد نماد بارز رهبری ملی است.در ادامه این حرکت اصـرار امـام(ره) در انعکـاس لغو مصوبه در روزنامه‌هـای دولـتی، به عنوان نگـاه به ملت به عنوان صـاحب اصـلی اعتراض و لزوم آگـاهی یـافتن آنـان از نتیجه حرکت خود بود. تحلیل این حرکت بسیار درس آموز است زیرا با این حرکت امـام(ره) خـود را به عنـوان ملجـاء ملت در هنگـام اعـتراض به حکومت معرفی کردنـد و نشـان دادنـد که نقش سـنتی روحـانیت که تکیه‌گـاه مردم در برابر جور حاکمـان بوده است در حضور شـخص ایشـان ادامه دارد. علاوه بر این لزوم اطلاع رسانی به مردم نشان دهنـده نگـاه ایشان به مردم به عنوان بـدنه اصـلی جامعه و لزوم حرکت مسـتمر و مشارکت آنان در امور جامعه است و با این کار از سکوت و خمودگی جامعه جلوگیری کردنـد.۲. مخالفت با انقلاب سـفید و اسـتفاده از ابزار ملی نوروزالف. شـرح رویداد«با وجود شکست شـاه در مـاجرای انجمن هـا، فشـار آمریکـا برای انجـام اصـلاحات مورد نظر ادامه یـافت. شـاه در دیماه ۱۳۴۱ ه. ش اصـول شش‌گانه اصـلاحات خویش را برشـمرد و خواسـتار رفراندم شد. امام خمینی(ره) بار دیگر مراجع و علمای قم را به نشـست و چاره جویی و قیـام دوبـاره فرا خوانـد و سـرانجام بر اثر اصـرار و مقـاومت ایشـان در مقابـل برخی محـافظه کاران قرار شـد مراجع و علماء مخالفت با رفرانـدم را صـریحاً اعلام و شـرکت در آنرا تحریم کننـد. حضـرت امام خمینی(ره) بیانیه ای کوبنده صادر کرد و متعاقب آن بـازار تهران تعطیـل شـد و مأمورین پلیس به تجمع مردم حمله بردنـد در آسـتانه رفرانـدم تحمیلی ابعـاد مخـالفت مردمی فزونی گرفت. رفراندم غیر قانونی در شـرایطی که به جزکارگزاران رژیم کسی دیگر در آن شرکت نداشت برگزار شد. امام خمینی(ره) با سخنرانیهـا و بیانیه‌هـای خویش همچنـان به افشـاگری دست می زد از آن جمله می توان به اعلامـیه ۹ امضـائی اشاره کرد که در آن ضمن برشـماری اقدامات خلاف قانون اساسـی شاه و دولت، سقوط کشاورزی و استقلال کشور و ترویج فساد و فحشاء بعنوان نتایج قطعی اصـلاحات شاهانه پیش بینی شده بود. با پیشنهاد امام خمینی(ره) عید باستانی نوروز سال ۱۳۴۲ در اعتراض به اقدامات رژیم تحریم شـد. در اعلامیه امام خمینی(ره) از انقلاب سـفید شاه به انقلاب سـیاه تعبیر و همسوئی شاه با اهداف آمریکا و اسـرائیل افشـا شد. شاه که برای انجام اصـلاحات آمریکا به مقامات واشنگتن اطمینان داده بود، تصمیم به سرکوبی قیام داشت برای همین مأمورین مسلـح رژیم در روز دوم فروردین که مصـادف بـا شـهادت حضـرت امام جعفر صادق علیه السـلام بود اجتماع طلاب علوم دینی در مـدرسه فیضـیه را برهم زدنـد و به کشـتار و جرح طلاـب پرداختنـد. در پی این حوادث منزل امـام خمینی(ره) در قم هر روز شـاهد حضور مردم انقلاـبی بود که برای حمـایت از علمـاء و دیـدن آثـار جنایت رژیم به قم می آمدنـد. امام خمینی(ره) در اجتماع مردم بی‌پروا از شـخص شـاه بعنوان عامـل اصـلی جنایـات و هم پیمان با اسـرائیل یاد میکرد و مردم را به قیام فرا می خوانـد.»ب. تحلیلاین واقعه یکی از ملی‌ترین ابعاد رهبری امام(ره) را به تصویر می‌کشد. وجوه قابل توجه این واقعه عبارتند از «انقلاب سـفید»، «رفراندوم» و «تحریم نوروز» که هر سه گستره ملی را گوشـزد می‌کنند.آنچه شاه آن را انقلاب سفید خواند عبارت از اصلاحاتی بود که همگی بر مردم ایران در سـطح ملی تأثیر می‌گـذاشت. اعتراض به چنین طرحی نیز لاجرم بایستی از جانب ملت و نه از طرف گروهی خاص صورت می‌پذیرفت. از این رو امام(ره) اعتراض به این جنبش را به سـطح صاحبان اصلی آن یعنی مردم منتقل کرد. اعلامیه ایشان به نتـایجی اشاره کرد که تماماً در سـطح ملی به بار می‌آمـد یعنی سـقوط کشاورزی، سـقوط اسـتقلال کشور، ترویـج فساد و فحشا که

دامنگیر تمام آحاد ملت خواهد شد. نکته قابل توجه مستتر در این اعلامیه وابسته دانستن استقلال کشور با کشاورزی است. امام(ره) بـا دوراندیشـی و باریـک بینی بر اینکه بخش بزرگی از مردم کشور کشاورزنـد و سـقوط کشـاورزی که نتیجه این انقلاب است به درماندگی بخش بزرگی از مردم کشور و در نتیجه سقوط استقلال کشور می‌انجامد تأکید کردند و از این رو مردم را بر خطری که خودشـان را تهدیـد می‌کنـد آگاه کردنـد.گام بعـدی این حرکت تحمیلی خوانـدن و رفرانـدوم و تحریم شـرکت در آن بود. تحریم مشارکتی که هدف آن حضور تمام آحاد ملت است به معنی علنی کردن رهبری بر یک ملت است و گستره فرمان را تا عمق کشور نشان می‌دهـد. امام(ره) در این حرکت هوشـمندانه ژرفای قدرت و نفوذ کلام خود را به حکومت نشان داد و پای به گام بالاتری از رهبری گـذارد و آن ابراز غیرعلنی رهبری خود بر ملت و تقابـل با حکومت در صورت سـرپیچی از خواست ملت است. این حرکت دقیقاً اعتلای سطح ملی قلمـداد می‌شود و حکومت را نیز از اقتـدار ایشان آگاه ساخت.اما اقـدام بعـدی امام(ره) در تحریم نوروز به نشانه سوگواری را می‌توان نقطه عطف اقدامات امام(ره) در زمینه سلسله مراتب رهبری ملت دانست. استفاده از نوروز به عنوان جشن بی‌همتای ایرانیان و نماد اصلی هویت ایرانی، به میدان کشاندن تمام افراد کشور در برابر رویدادها بود. از آنجا که عمق جشن نوروز در تمام کشور ایران و حتی همسایگان پیش می‌رود و تمام افراد از پیر و جوان و از روستایی و شهری و طبقات مختلف جامعه با آن درگیرنـد و بـه آن دلبسـتگی دارنـد، تحریـم چنیـن اتفـاق بزرگی نشـانه اهمیـت موضـوعی است که دچـار چنین امری شـده است و ناخودآگاه تمام توجهات را به خود جلب می‌کنـد. این اقـدام حتی بر کودکان و نوجوانان هم اثر می‌گـذارد و آنها به دنبال دانسـتن دلیـل تحریم چنین رویـدادی خواهنـد بود که در نتیجه دانسـتن سبب، رهبری امام(ره) به عنوان یک اصل بی‌گفت و گو برای آنان مشـخص می‌گردد و بـذر رهبری امـام(ره) در دل آنان رشـد می‌کنـد.مطلب بعـدی که در این متن قابل توجه و تحلیل است، به قیام فراخوانـدن مردم است. توجه به واژه قیـام و گستردگی مفهوم آن نسبت به واژه‌هـایی همچون اعتراض یـا جنبش نشـانه بعـد مردمی است که امام(ره) برای چنین حرکتی قائل هستند. هنگامی که امام(ره) مردم را به قیام فرا می‌خوانند به معنی آن است که ملت را به عنوان لطمه‌خورده در برابر اقـدامات حکومت به دادخواهی فرا می‌خواننـد و به آنان خاطرنشان می‌کننـد که این حرکت باید از بطن آنـان شـکل بگیرد تـا بتوان در برابر حکـومت جـابر حقـوق خـود را استیفـا کرد.۳. قیـام پـانزده خردادالف. شـرح رویـداد«....»ب. تحلیلتقـارن رویـداد بـا واقعه عاشورا که خود نمادی ملی است که ریشه در دل و جان تمام مردم این سـرزمین و حتی غیرشـیعیان آن دارد، یکبـار دیگر سـطح رهبری را نشـان داد. حضور صـدهزار نفری مردم در پـایتخت که نمـادی از اعتراض همه‌جـانبه و خواسـت عمومی مردم بود، سبب نمایـان سـاختن دوگـانگی میان حکومت و ملت بود. سـخنان امام(ره) متعاقب چنین حرکتی برای هرکسـی ثابت می کرد که رهبری اصـلی حرکتهای مردم ایران را کسی جز امام خمینی در دست ندارد و در حقیقت رهبر واقعی کشور ایران اوست. چنین امری به معنی عزل شاه و سـقوط حکومت حاکم بود و در نتیجه حکومت چاره‌ای جز سـرکوب برای بقای خود ندیـد. از این رو واقعه خونین پـانزده خرداد در تاریـخ کشور ثبت شـد.امـا نظـام غافـل از آن بود که به خاك و خون کشانـدن چنین قیامی تأییـدی بر حقانیت حرکت مردم و تأییـد رهبری امام(ره) حتی برای ناظران خارجی بود که چندان از داخل کشور اطلاعی نداشـتند. گستردگی نفوذ امـام(ره) در دل مردم هنگـامی مشـخص شـد که نه فقـط در تهران و قم، بلکه در سـایر شـهرها نیز مردم به خیابـانها کشـیده شدند. به پا خاسـتن شـیراز و مشـهد و سایر شـهرهای بزرگ نشانه غیرقابل انکار کردن حرکت بود.نکته بسیار قابل توجه در تحلیل این متن حضور مردم در خیابانهاست. اصولاً خیابان خود به عنوان مکان اجتماع و زندگی اجتماعی مردم اهمیت بسیاری دارد و حضـور مردم در خیابـان متفـاوت از اسـتفاده معترضـین از مکانهـای دیگر اسـت. مثلـد بست‌نشـینی در امـاکن متبرکه یـا حتـی در سفارتخانه‌های خارجی نوعی حرکت در سـطح فردی یا گروهی محسوب می‌شد، یا صـرف حرکت در یک شهر یا در یک سازمان و یـا مقر، به گروههـا و سازمانهـا یـا منطقه جغرافیـایی خـاص نسبت داده می‌شود، اما حرکت در خیابانها به عنوان حضور ملی تلقی می‌شـود و نمی‌تـوان از آن صـرف نظر کرد.اساسـاً یکی از نکـات بـارز در رهـبری ملی ایفـای نقش رهـبر بـه عنـوان بینش دهنـده و

انگیزه‌بخش پیروان است. رهبر در چنین وضعیتی با ایجاد بینش، در پیروان مهارت لازم برای دستیابی به آن بینش را پدید می‌آورد، با ایجاد مهارت در افراد انگیزه در به کارگیری آن پدید می‌آید که با جمع آوری منابع لازم همره است و در پی آن اقدام به عمل صورت می‌گیرد. همانطور که در شکل ۱ نشان داده شده است، وجود هر پنج عنصر شرح داده شده منجر به موفقیت یک رهبر ملی می‌شود و نقص در هر یک از این پنج مرحله سبب کاستی و عدم موفقیت می‌شود. عدم وجود بینش موجب ابهام در هدف، عدم وجود مهارت سبب اضطراب، عدم وجود انگیزه سبب تدریجی و بطئی یودن تغییرات، نبود منابع سبب عقیم ماندن برنامه و نبود برنامه اقدام سبب اشتباه در اجرا و شکست می‌شود (منینگ و کورتیس، ۲۰۰۳) نقشی که این رویداد در شکل‌گیری حوادث بعدی سرزمین‌مان ایفا کرده نشانه عمق تأثیرگذاری آن است. حرکت پانزده خرداد ۱۳۴۲به مثابه سلف انقلاب عظیم بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷ خوانده شده است و تأثیر اساسی بر انقلاب اسلامی گذاشت.۴. موضع گیری علیه استفاده از اختلاف ایشان با رژیم علیه منافع ملیالف. شرح رویداد...ب. تحلیلدر شرایطی که امام(ره) تحت فشار شدید حکومت پهلوی قرار داشت، تبعید ایشان به عراق دستمایه مناسبی برای رژیم عراق مهیا می‌کرد تا به خیال خود با استفاده از نفوذ ایشان در مردم کشور ضربه‌ای کاری به حکومت شاه بزند. انکار امام(ره) از مصاحبه با ارگان رسانه ای این رژیم در حقیقت نشان دهنده انعطاف ناپذیری ایشان در مبارزه و اطمینان از درست بودن جهت حرکت خود بود. این امر نشان داد که ایشان یک رهبر ملی هستند که مصالح ملت خود را با هیچ چیز دیگر عوض نمی‌کنند و حاضر نیستند برای به دست آوردن منافع یا امتیازاتی نسبت به بیگانگان روی خوش نشان دهند.حفظ ارتباط امام(ره) با مبارزین در داخل یک نمود دیگر بعد ملی رهبری امام(ره) است. تنها یک رهبر ملی است که در حالت اشغال کشور به دست بیگانه، یا به دست حکومت جور حتی اگر خارج از مرزهای کشور باشد نیز دست از رهبری مبارزان بر نمی دارد و آنها را با انواع وسایل ارتباطی هدایت می‌کند. سخنرانی‌های امام(ره) در حقیقت به نوعی رسانه ایشان بود که در کنار رساله‌های خود که نقش آگاهی بخشی دینی را داشتند، این سخنرانی‌ها نقش اطلاع‌رسانی ملی را ایفا می‌کردند و مردم را از جهت آینده مبارزه مطلع می‌کردند.علاوه بر این نامه ایشان به هویدا جلوه دیگری از رهبری ملی امام(ره) را نشان می‌دهد. ایشان در قالب یک رهبر ملی که نه تنها نگران مسائل داخلی کشور، بلکه در فکر مصالح ملت در خارج از مرزها و نوع نگاه به ایران نیز هست، برای سران حکومت نامه می‌نویسند و نسبت به مضار رفتار آنان هشدار می‌دهد.تحریم همه‌جانبه اسرائیل نیز ایشان را نه تنها یک رهبر ملی، بلکه یک رهبر دینی که امت اسلام را هم خطاب می‌کند نشان داد. در چنین رویدادی ایشان با گسترده کردن رهبری خویش، نه تنها هر نوع شک و تردید نسبت به نفوذ خود در ملت ایران را رفع کردند، بلکه گستردگی نفوذ خود به عنوان یک رهبر جهانی را هم نشان دادند. یکبار دیگر نیز هوشمندی امام(ره) را در جلوگیری از ارتباط با دولت عراق دیدیم و اینکه ایشان برای خود و نهضت خود چنان جایگاهی قائل هستند که هرگز حاضر نیستند جایگاه خود و پیروان را در حد کارگزار یک حکومت یا طرفدار یک نظام سیاسی تنزل دهند.در این زمینه توجه به نکته بسیار مهم دیگری ضروری است. شکوه رهبری ملی امام(ره) را در شرایطی بیشتر در می‌یابیم که بدانیم در جامعه آن روز کشورمان بدنه روشنفکری کشور به نوعی سرسپرده یکی از دو جریان شرق یا غرب بود: «نخبگان ایرانی یا مروج تمدن غربی بودند و یا بخش عمده دیگری به قطب مخالف جهان سرمایه داری وابسته بودند یا دستکم گرایش داشتند. از این رو یا درصدد تسهیل دستیابی شوروی به امتیازهای اقتصادی بودند یا جانب آمریکا را داشتند. لذا در نگاه داشتن جانب استقلال چندان جدی نبودند. موضعگیری هر دو جریان را موضع مثبت و پذیرش در برابر تمدن جدید می‌توان دانست و به قول کاتوزیان در اقتصاد سیاسی هر دو گروه را شبه مدرنیستهای اروپازده می‌توان تلقی کرد» (حسنی، ۱۳۷۷). در چنین جامعه غرب‌زده و شرق‌زده‌ای صلابت رهبری امام(ره) در دفاع از منافع ملی و عدم سرسپردگی به هیچ بیگانه‌ای اوج رهبری ملی امام(ره) را می‌رساند که بعدها در قالب شعار «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» نمود بزرگتری یافت.۵. موضع گیری در برابر حزب رستاخیزالف. شرح رویداد...ب. تحلیلموضعگیری اما در برابر این دو واقعه یعنی تشکیل حزب رستاخیز و تغییر مبدأ تاریخ نیز جلوه

دیگری از رهـبری ملی ایشـان بود که البته در این دو گـام پیروزی ایشـان به سـادگی بیشـتری به دست آمـد. در واقع تحکیم رهبری امام(ره) در چنین زمانی به حـدی رسیده بود که برای همگان آشـکار گشـته بود و سـخن و فرمان ایشان به راحتی و بـدون کمتری چون و چرا و شک و تردیـدی از طرف ملت پـذیرفته می‌شـد و به مرحله اجرا در می‌آمـد. مخالفت ایشان با تغییر تاریخ نیز به نوعی اقتدار رهبری ایشان را نشان می‌داد. و سـبب می‌شد که هر شخصـی با نگاه به تقویم خود به خود یاد فرمان امام(ره) بیفتد و ایشان را به نوعی حاضـر و ناظر در تمامی شـئون مردم کشور ببینند. چنین امری حکایت از تیزبینی و نکته سنجی امام(ره) در گسترش حضور معنوی خود به عنوان یـک رهبر ملی در دل افراد کشور دارد.یکی از نکـات قابـل توجه در رهبری ملی در چنین مبـارزاتی تلاش در یکپـارچه سـازی و توجه به نقـاط اشتراک مبارزین است. ایشان در طول مبارزه سیاسـی خود همواره از طرح مسائل اختلاف برانگیز خودداری می‌کردنـد و می کوشـیدند وحـدت مخالفین مـذهبی رژیم را حفظ کنند (نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری، ۱۳۸۴). این تلاش برای یکپارچه سازی آحاد ملت راز موفقیت امام(ره) بود که همه دسته‌ها و گروه‌ها را حول یک محور گرد می‌آورد و آن را به درستی وحـدت کلمه نامگذاری کردند که رمز پیروزی انقلاب اسـلامی شد.۶. انقلاب اسلامیالف. شرح رویداد....ب. تحلیلاوج رهبری درس‌آموز امـام(ره) را می‌توان در این واقعه دیـد. هر چنـد که شـرح رویـداد را بسیار مختصـر خوانـدیم و جای پرداختن به ظرایف آن را نـداریم، اما اشاره امام(ره) به پشتیبانی ملت و اینکه ایشان به یاری این ملت دولت تعیین می‌کنند نقطه اوج هنر رهبری ایشان را می‌رسانـد. در این جمله چند بحث اساسـی وجود دارد. نخست اینکه «من به پشتیبانی این ملت ...» نشان دهنده ثبات، تأکید و اطمینان بخشـی از رهبری ایشان بر مردم و حمایت مردم از ایشان است که برای هر ناظر داخلی و خارجی تردیـدی در ملی بودن و مردمی بودن رهبری ایشان باقی نمی‌گـذارد. در واقع این بخش از جمله ملی بودن را می‌رسانـد. بخش دیگر عبارت است از «من ... دولت تعیین می‌کنم» که بعد اقتدار را می‌رساند. این بخش هم به پیروان دلگرمی و اطمینان از قدرت پایدار رهبر را می‌دهد و هم به حکومت می‌رسانـد که نقش ایشـان نه فقـط برای اصـلاحات جزئی و یـا کنار بودن از حکومت است، بلکه تعیین کننـده و مشـخص کننـده نوع نظام حاکم و افراد دست‌انـدرکار حکومت است. این جمله ساده به تنهایی اوج رهبری امام(ره) را برای داخل و خارج از کشـور روشـن سـاخت.اصولاً ـ ایـن یگـانه کردن و همگرایی دولـت و ملت را می‌تـوان در بسـیاری از فرازهـای امـام(ره) و حـتی در وصـیتنامه ایشان نیز مشاهده کرد: «در مشـکلات دولت جمهوری اسـلامی با جان و دل شریک و در رفع آنها کوشا باشید و دولت و مجلس را از خـود بدانیـد و چـون محبـوبی گرامی از آن نگهـداری کنیـد» (اسـماعیلی جمکرانی، ۱۳۷۵).پیوسـتن نیروهای نظامی و انتظامی به امام(ره) نیز تیر خلاص ایشان بر بدنه نظام پوسیده به شمار می‌رفت. در شرایطی که معمولاً در اکثر انقلابها پی از پیروزی انقلاـب نیروهـای نظـامی و انتظامی به رهبر انقلاب تسـلیم می‌شونـد، رهبری آگاهانه امام(ره) چنان ایشان را مجـذوب کرده بود که برای نخستین بـار نیروهـا پیش از پیروزی خود را تسـلیم و مطیع رهبری کردنـد.پس از پیروزی انقلاـب نیز امام(ره) همانطور که در برابر حکومتهای بیگانه تسـلیم نشدنـد، در برابر گروهکها نیز تسـلیم نشدنـد و با همه مشـکلاتی که آنها برای امنیت کشور و انقلاب پدید آوردند باز هم با اقتدار و با پشتیبانی ملت به ادامه راه پرداختند.در این زمینه یک نکته بسیار کلیدی اتکای ایشان به رأی مردم به عنوان پشتیبان انقلاب و در نتیجه اثبات پوچی گروهکها بود. در حالیکه بسـیاری از مخالفان انقلاب با ادعای مردمی بودن و خلق بودن خود اقـدام به عملیـات می‌کردنـد، حضور مردم در عرصه‌های مختلف نشاندهنـده این بود که تنها رهبر واقعی انقلاب اسـلامی امام(ره) است و ادعاهای سایرین باطل است و آنان هیـچ پایگاهی در دل مردم کشور ندارنـد. تثبیت نظام جمهوری اسـلامی ایران با حضور مردم و بـا آرای قـاطع و بی‌نظیر آنهـا نیز نشـانه مردمی بودن نظـام و در نتیجه آن، مردمی بودن رهبری آن برای تمام مردم و دولتهای دنیا بود. این استراتژی خردمنـدانه امام(ره) جلوی هر نوع ادعای پوچ نسـبت به نداشـتن پایگاه مردمی جمهوری اسـلامی را گرفت.بخش دوم: پس از پیروزی انقلاـب اسـلامی و برپایی نظام جمهوری اسـلامی۷. تسـخیر لانه جاسوسیالف. شرح رویداد...ب. تحلیلتسـخیر سـفارتخانه کشوری که خود را یکی از دو ابرقـدرت جهان می‌خوانـد اقدامی بود که شاید هیچ کشور و رهبری در دنیا

جرأت اقـدام به آن و تأییـد آن را نـداشت و از عواقب آن به شـدن می‌ترسـید، امـا امـام(ره) بـا شـجاعت و بـا اطمینان از توان بالای انقلابیون این حرکت را تأییـد کردنـد و حتی با خوانـدن آن به عنوان انقلابی بزرگتر از انقلاب اول، پشتیبانی خود را از این حرکت مردمی نشـان دادنـد. این حرکت و پـذیرش استعفای بازرگـان نشانه تأکیـد ایشان بر این بود که رهبری از مردم جـدا نیست و آنچه مردم می‌پسندند مورد تأییـد رهبر است. پـذیرش این حرکت دل مردن رو انقلابیون را شـاد کرد و برخلاف نظر کسـانی که بـاور داشتند آمریکا به ایران حمله می‌کند هیچ اتفاقی نیفتاد و کارکنان این سـفارت بیش از یکسال اسیر باقی ماندند. این حرکت هم به آمریکـا قـدرت انقلاب را نشـان داد تـا بدانـد که در برابرش نظـامی قرار دارد که هیـچ ترسـی از او نـدارد و هم به ابرقـدرت دیگر شوروی نشان داد که قطب سوم و جدیـدی پدیـد آمـده است که به هیـچ ابرقـدرتی باج نمی‌دهد. چنین نگاهی در شـعار مکتبی «نه شرقی، نه غربی، جمهوری اسلامی» نیز هویدا بود.۸. جنگ تحمیلی و دفاع مقدسالف. شرح رویداد...جمع بندی و نتیجه گیریتحلیل کامل هر کـدام از رویـدادهای ذکر شده در رهبری امام خمینی(ره) به حدی وسیع است که در حوصـله این مقاله نمی باشد. هدف این مقـاله تنهـا اشـاره به ابعـاد جدیـدی در رهبری امـام(ره) بود و این نکته را بیان نمود که تحلیل محتوای رویـدادها می‌توانـد ابزار مناسبی در پژوهش افکار و اندیشه‌های حضـرت امام(ره) باشد و شناسایی ابعاد کلیدی مستتر در آنها را امکان پذیر می نماید.تحلیل رویدادهای ذکر شده در رهبری امام خمینی(ره) نشان داد که عناصـر ملی که مسـتتر در رهبری حضـرت امام(ره) بود سبب فراگیری حرکت عظیم مردمی شـد و منجر به برپـایی نهضت عمیقی شـد که به در نهـایت موجب وقوع انقلاب اسـلامی گردیـد. در حـالیکه دشـمنان انقلاب اسـلامی بارها تلاش کرده‌انـد که خصـلت مردمی بودن این انقلاب را نفی کننـد، اما تحلیل سـخنان و حرکت های امـام(ره) نشـان می‌دهـد که عنصـر مردمی بودن و جـامعیت فراگیری رهبری ایشـان، سـبب حضـور همه‌جـانبه آحـاد مردم در صـحنه انقلاب گردیـد و نظـام دو هزار و پانصـد سـاله شاهنشـاهی را برافکنـد و نظـام مردمی و برآمـده از خـواست ملـت را بـه جـای آن نشانـد.بـدون حضور گسترده مردم و منحصـر بودن این جنبش به قشـر یـا طبقه خـاص، این انقلاب پیروز نمی شـد، امـا رهبری ملی امـام(ره) که خود را در مقوله‌هـایی همچون تحریم رفرانـدوم، تحریم نوروز، حضور گسـترده مردم، تعطیلی بـازار، عـدم مصـاحبه با رادیوهای عراقی که هدف سوءاستفاده از ایشان را داشتند، حمایت از تسخیر لانه جاسوسی و هدایت مردم به استقامت و پایداری در مقابـل تهاجم ناجوانمردانه دشـمنان به کشور در هشت سال دفاع مقـدس، و نیز راه‌انـدازی و تأسیس نهادهای انقلابی همچون سپاه پاسداران انقلاب اسـلامی از بطن جامعه و با حضور خود مردم، صرفاً چند نشانه از ابعاد ملی رهبری ایشان می باشد.پیشنهاداتبا توجه به تحقیق انجـام شـده، محققین روش تحلیـل محتوا و در سـطحی گسـترده‌تر تحلیـل گفتمـان را به عنوان ابزاری برای شـناسایی بهـتر شاخص‌های رهبری امام(ره) پیشـنهاد می‌کنند. در این تحقیق این ابزار صـرفاً در گستره‌ای کوچک و برای چند رویداد تأثیر گذار و به طور اجمـالی اسـتفاده گردیـد. محقق گزاره‌هـای زیر را برای انجام تحقیقات بیشتر با اسـتفاده از این ابزار و در طول دوران خاص زنـدگی امـام(ره) پیشـنهاد می‌کنـد و امیـدوار است که تحقیقات آتی بتواننـد زوایای بیشتری از ابعاد و سـطوح رهبری حضـرت امام خمینی(ره) را روشن نماینـد •:انجـام تحلیـل محتوا روی سـخنان امـام(ره) در هر یـک از برهه‌هـای زمـانی حسـاس پیش از انقلاب اسلامی، در پیروزی انقلاب اسـلامی و پس از پیروزی انقلاب اسـلامی •.انجـام تحلیـل گفتمان روی سـخنان و خاطرات نزدیکان امام(ره) و کسانی که در کنار امام(ره) در آن حوادث سـخت حضور داشته انـد •.انجام تحلیل گفتمان با سـفرای خارجی و افرادی که در رویـدادهای سیاسـی و بین المللی، رهبری حضـرت امـام(ره) را درک کرده انـد •.انجام تحلیل محتوا روی روزنامه‌های چاپ شـده در تمام دوران رهبری امام(ره •)انجام تحلیل محتوا بر روی رهبری امام(ره) در دفاع مقدس و حوادث بزرگ این دوران.منابع و مآخذ:

۱. اسماعیلی جمکرانی، علیرضا، (۱۳۷۵)، وصیتنامه امام(ره) با توضیحات و ۲۱۸ پرسش و پاسخ ویژه دانشجویان دانشگاه‌ها و مراکز آموزش عـالی، چاپ و نشر عروج.۲. حسـنی، محمد حسن، (۱۳۷۷)، نوسـازی جامعه از دیـدگاه امام خمینی، چاپ و نشـر عروج.۳. جمعی از نویسندگان، (۱۳۷۶)، آینه انقلاب اسـلامی، برگزیده‌ای از اندیشه و آرای امام خمینی، چاپ و نشر عروج، چاپ

چهارم.۴. روحانی (زیارتی)، سید حمید، (۱۳۷۲)، نهضت امام خمینی(ره) ، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، جلد سوم.۵. سایت رسمی موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، (۱۳۸۸)، رویدادهای رهبری امام خمینی(ره).۶. عمید زنجانی، عباسعلی، (۱۳۷۵)، گزیده کتاب انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن، نشر طوبی.۷. نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها (۱۳۸۴)، انقلاب اسلامی ایران، نشر معارف، چاپ چهارم.
۸. Scott, W. Richard and Davis, Gerald, F, "Organizations and Organizing Rational, Natural and Open System Perspectives", Perason Prentice Hall, ۲۰۰۷۹. Stokes, Jane, "how to do media & cultural studies", Sage Publications, ۲۰۰۵۱۰. Manning, George and Curtis,Kent, "The Art of leadership", Mc Graw hill, ۲۰۰۳۱۱. Marturano, Antonio and Gosling, Jonathan, "Leadership: The Key Concepts", Routledge, ۲۰۰۸ منبع: مجموعه مقالات نخستین همایش ملی رهبری امام خمینی(ره)، دانشگاه پیام نور تهیه و تنظیم: پایگاه مقالات علمی مدیریت www.SYSTEM.PARSIBLOG.com

اندیشه‌های سیاسی مدیریتی امام خمینی

آیت‌الله خمینی و جهان معاصر

دکتر احمد صالح یوسفانستیتوی تاریخ کهن و معاصر جهان با نام‌های بسیاری از دانشمندان، ادبا و فلاسفه ارزشمند عصر و آثار پربهایی که هر یک از آنها بر جای نهاده‌اند و یا خدمات شایسته‌ای که انجام داده‌اند آراسته است. آیت‌الله خمینی یکی از آنهاست. او ایرانی است و در سالهای آخر قرن بیستم در عرصه روحانیت و سیاست ناگهان چون ستاره‌ای درخشان طلوع کرد، مردم را به قیام علیه یکی از رذیل‌ترین استبدادهای جهانی فراخواند و با پیروزی غیرقابل‌انکار علیه آن نام خویش را جاودان ساخت.احساس می‌شود ارزیابی صادقانه، عمیق و همه‌جانبه تحولات سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران در سه دهه اخیر و نقش برجسته آیت‌الله خمینی در آن هنوز امری بی‌نهایت دشوار به نظر می‌رسد، هرچند لزوم کاوش و ارزیابی علمی این تحول بزرگ تاریخ روز بروز بیشتر و ضرورت ترسیم واقعی سیمای پیشوای بنیادگذار آن در ابعادی به مراتب گسترده‌تر افزونی می‌یابد.یادآور می‌شود که دین مبین اسلام که حضرت محمد(ص) پایه‌گذار آن محسوب می‌شود، در قرن هفتم میلادی، (سیزده قرن پیش) ظاهر شد. حیات مسیحیت بیش از ۲۰ قرن است و قبل از آن ادیان جهانی دیگری چون بودائیسم و سپس یهودیت بوجود آمده‌اند. در ارتباط با این واقعیت به عیان مشاهده می‌گردد که در شرایط کنونی جهان گرایش محسوس مردم جهان به مذاهب وسیع‌تر، عمیق‌تر و عیان‌تر از هر بار است و ارزش‌های والای مذهبی علیرغم تکامل حیرت‌انگیز انواع علوم و فنون انسانی، کاربردهای معنوی خویش را در ابعادی به مراتب وسیع‌تر به عرصه ظهور نهاده‌اند. و نقش همگانی آنها در آراستن زندگی روزمره مردم بیش از هر بار احساس می‌گردد.این واقعیت قابل انکار نیست که در دورهٔ معاصر کتب مذهبی بیش از هر وقت مورد توجه مردم قرار گرفته است و وجود آنها اینک نه فقط در خانه، بلکه حتی در مراکز اداری و غیراداری آشکارا به چشم می‌خورد.به عیان مشاهده می‌گردد که در بسیاری از کشورهای جهان، از جمله ایران زندگی سیاسی و اجتماعی مردم هرچه بیشتر با مذهب پیوند می‌خورد، غنای مادی و معنوی جامعه بتدریج با زندگی روزمره مردم تلفیق می‌گردد و نظام سیاسی و اجتماعی بیش از پیش با ارزش‌های توانبخش مذهبی، خود را می‌آرایند.با توجه به این امر منطق حکم می‌کند و این امر ضرور به نظر می‌رسد که در آمیختگی‌های مذهبی را با زندگی مردم نه تنها نباید حذف کرد، بلکه باید بیش از پیش مورد حمایت قرار داد.به نظر من تنها از این طریق است که می‌توان ارزش‌های والای مذهبی را در جوامع پر تب و تاب معاصر پیاده کرد و بهتر از هر بار با زندگی مردم درآمیخت و با حیات سیاسی و اجتماعی جامعه تلفیق کرد.ضروری است تا توجه خویش را بویژه به این معطوف داریم که در این راستا چگونه باید عمل کرد. روحانیت چه

نقشی می‌توانـد ایفا کنـد و وظایف مبرمی که در برابر آن قرار گرفته است چیست؟چگونه می‌توان و باید مذهب را با دولت در هم آمیخت و از این طریق کاربرد اجتماعی جامعه را بیش از پیش افزایش داد:نظام سیاسـی ـ مـذهبی امام خمینی در ایران نمونه‌ای زنده و بی‌نهـایت پرجوش و طبیعی است که در برابر مـا قرار دارد. پنهـان نیست که پایه‌های مسـتحکم بنای جامعه سیاسـی کنونی ایران بر صخره تنومنـد و بسـیار مسـتحکم روحانیت گـذارده شده است. معمار این بنا نیز آیت‌الله خمینی است که در سال‌های قبل از انقلاب اسلامی ایران با ارزیابی‌های دقیق و توانائی‌های غیرقابل انکار علمی خویش از رژیم سلطنتی، توانست با تکیه بر ارزش‌های بی‌تردید مـذهبی اسـلام، با دست خالی، بـدون سـلاح و سپاه در برابر رژیم شاه قرار گیرد و مردم را به جنگ تن به تن با ارتش چند ده هزار نفری او که هم از نظر سیاسـی و هم از نظر اجتمـاعی جامعه معاصـر ایران را تحت فشار قرار داده بود برانگیزد.در آن وقت رژیم شاه از هر جهت در تضاد آشکار با ارزش‌های مذهبی اسلام قرار گرفته بود. و خمینی این واقعیت آشکار را با هوشیاری صادقانه خویش دریافت که مردم در هر حال مـذهب را بر هر نوع رژیم سیاسـی موجود ترجیـح می‌دهند، به آن باور دارند و راهنمائی‌های پیشوایان صادق مـذهبی را با جان و دل می‌پذیرند. در نتیجه خمینی ارزش‌های والای اسـلامی را در برابر واقعیت‌های هولناک جامعه آن روز ایران قرار داد و مردم را بـه قیـام علیـه اسـتبداد سـلطنتی کـه فاقـد هرگـونه پایگـاه معنـوی و مـذهبی در جـامعه آن روز ایران بـود فراخوانـد.تفکر سیاسـی خمینی عمیق، دلایل او صادقانه، اصـیل و روشن و بیانگر خواست‌های مردم سـتمدیده کشوری بود که قرنها در زیر ستم ستور ستمکاران سلطنتی دست و پا میزدند. در این نبرد مذهب برنده‌ترین سلاح خمینی بود، سلاحی که در اندک زمان توانست دودمان یکی از بزرگترین و پایـدارترین نظام‌های پلید سـلطنتی جهانی را بر باد دهد.در سال ۱۹۷۹ هنگامی که این تبعیدی نسـتوه در میان استقبال میلیونها نفر از طرفداران خود به ایران بازگشت کمتر کسی باور می‌کرد که این مرد سالخورده و محجوب، با دست خالی و فقط با تکیه بر کلام خداوند متعال در قرآن بتواند رژیم شاه را براندازد و آخرین دودمان سـلاطین جبار ایران را برای همیشه وادار به گریز از ایران نماید.شعار اساسی انقلاب اسلامی ایران عدالت اجتماعی بود. ولی خمینی با توجه به واقعیت‌های زمان آن را در چـارچوب وسیع‌تری، انقلاـب علمی و فنی جهـان قرار داد. چرا که در غیر این‌صـورت دولـتی که بعـد از پیروزی انقلاـب اسـلامی ایران بوجود می‌آمد همانند رژیمی بود که هم‌اکنون در عربسـتان سـعودی وجود دارد.انقلاب اسـلامی با گام نهادن در راه همواری که به منظور تکامـل سـریع و همه‌جـانبه خود در پیش گرفت یـک معضـل بزرگ مـذهبی ـ سیاسـی را که از قرون گذشـته تاکنون همواره مطرح است به آسانی حل کرد. این معضل در عمل پیچیده و حل آن تا قبل از انقلاب اسـلامی ایران آسان نبود. این معضل که در طول قرنهای متمادی روحانیون و دانشـمندان را یکسان بخود مشغول داشته است موضوع لزوم تلفیق مذهب با سیاست است که در بالاـ به آن اشـاره شـد. در ظـاهر چنین بنظر می‌رسـد که مـذهب را با سـیاست میانه‌ای نیست، مـذهب نبایـد در سیاسـت دخالت کنـد و سیاست نبایـد پای در حریم بلنـد مذهب بگذارد. تأکید می‌ورزند که روحانیت یک دانش آسـمانی است، مذهب با درون انسان، با اندیشه و تفکرات او سـر و کار دارد، در حالیکه هدف سیاست اداره کشور و تکامل تدریجی جامعه است. روحانیت تنها به این اصل تکیه می‌کند که «من باور دارم» در حالیکه سـیاست بر پایه واقعیات بنا شده است. خمینی این معضل را با خردمندی بسـیار حـل کرد. او دین و سیاست را بـا یکـدیگر تلفیـق کرد و نشـان داد که سیاست دور از مـذهب وجود نـدارد و مـذهب بـدون سیاست، بـدون شـرکت مسـتقیم در آن، ناتوان و بی‌پشـتوانه است.واقعیت‌های روزمره زنـدگی، تکامل شـناخت دانش از یک سو و وظـایف و تکالیف مـذهبی در زمان ما به عیان نشان می‌دهـد که بین این دو سـتون اسـتوار زنـدگی، مـذهب و دانش نقاط مشترک بسـیار وجود دارد. در ارتباط با این امر می‌توان به قرآن مجیـد اسـتناد ورزیـد که بارها و بارها به این ارتباط و لزوم درآمیختگی این دو با یکدیگر اشاره کرده است.جمهوری اسلامی ایران از آغاز تأسیس خود تاکنون در این چارچوب عمل کرده است. نظام کنونی ایران با تلفیق مـدبرانه مـذهب و سـیاست، با ایجاد هماهنگی و همکاری شایسـته بین این دو پدیـده آشـکار در زنـدگی انسانها برای نخستین بار توانست کاربرد نظام سیاسـی حاکم بر جامعه معاصـر ایران را بعد از پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۹۷۹ بیش از پیش

افزایش دهـد. این واقعیتی است آشـکار که هیچکس نمی‌توانـد وجود آن را نادیـده انگارد. این حقیقت نیز غیرقابل کتمان است که اگر انقلاب اسلامی ایران در این راه گام نمی‌گذاشت و بعد از پیروزی بر رژیم شاه مذهب و سیاست را هر یک در بیراهه زندگی رها می‌کرد چون شمعی ناتوان بتدریج روشنائی خود را از دست می‌داد. خم می‌شـد و در خاموشـی ابـدی فرو می‌رفت.انقلاب اسلامی با ایجاد هماهنگی بین سیاست و مـذهب ثابت کرد که مـذهب عبارت از عـدم حضور در زندگی واقعی مردم نیست، بلکه بایـد همواره همراه با جامعه حرکت کند و در سرازیرها و سربالائی‌های حیات، دوش به دوش مردم و جامعه حرکت نماید. در این راستا اگر بپـذیریم که فرهنگ جهانی و تمـدن انسانی اقیانوسی است از ارزش‌های معنوی که رودهای وسیع، پرآب و پرحرکت مـذهبی بی‌توقف بـه آن فرومی‌ریزنـد، در آن وقت در خـواهیم یـافت که انقلاب پرشـور و حیات‌بخش خمینی نیز رودیست که با سرعت و عظمتی غیرقابل توصیف به این اقیانوس بی‌انتهای حرکت و جنب و جوش انسانی فرومی‌ریزد.برای این امر، این واقعیت غیرقابل انکار است که من به عنوان یک اروپائی به کار و فعالیت عظیمی که امام خمینی در دوران حیات خود انجام داد، به انقلاب اسلامی ایران، بـه عنـوان یادگـار شایسته او، آن قلب کبیری کـه جهـان را لزرانـد ارج می‌نهـم.پدیدآورنـده: دکـتر احمـد صـالح یوسـفانستیتوی «پژوهش‌هـای فلسـفی» آکـادمی علـوم بلغارسـتان http://www.hawzah.net/hawzah/Magazines/MagArt.aspx?MagazineNumberID=۴۷۶۷&id=۳۸۹۰۴

سیر تاریخی نظریه ولایت فقیه

یعقوبعلی برجی

چکیده: ولایت فقیه همزاد فقه است و متناسب با شـرایط سیاسـی اجتماعی هر دوره جلوه های متفاوتی داشته و تحولاتی را در جهت کمـال طی کرده است. تحولـات به وجود آمـده در نظریه ولـایت فقیه را بر اساس تحولات سیاسـی، اجتماعی مناطقی که شـیعیان و فقهایشان در آن حضور چشمگیر داشته اند به پنج مرحله تقسیم کرده ایم. پژوهش حاضر درصدد است با مروری به این پنج مرحله، کوششـهای نظری و عملی فقیهان را نسبت به این مسأله بیان نماید. اشاره به شرایط سیاسی، اجتماعی و طرح دیدگاه فقیهان برجستهٔ هر مرحله نسبت به ولایت فقیه، تحولات ایجاد شده در هر دوره و نیز تبیین ولایت فقیه در عرصهٔ عمل و بررسی مبنای رفتار سیاسی فقیهان و نیز مبنای پـذیرش ولایت از جانب حاکمان جور و ...محتوای این پژوهش را سامان می دهـد.کلمات کلیدی: ولایت، فقیه، حکـومت، حسبه مقـدمه:هـدف اصـلی این پژوهش پاسـخ گـویی به سؤالهـایی در موضوع «سـیر تـاریخی نظریه ولـایت فقیه» است. نویسنده در تلاش است تـا نشان دهـد از آغـاز اجتهاد تاکنون چه تحولاتی در نظریه ولایت فقیه ایجاد شـده؟ و چه عواملی در این تحولـات مؤثر بـوده انـد؟به این ترتیب، پژوهش به منظور آزمودن فرضـیه هـای مطروحه شـکل گرفت. فرضـیه هـایی که درصـدد آزمودن آنها برآمـده ایم عبارتنـد از:۱- از آغـاز عصـر اجتهـاد تـاکنون شاهـد تحول و تکامل نظریه ولایت فقیه بوده ایم.۲- عوامل متعـدد سیاسـی، اجتمـاعی و... در تحول و تکامـل این نظریه دخیـل بوده است.این پژوهش بر اسـاس تقسـیم بنـدی تحولات سیاسـی مناطقی که تعـداد قابل توجهی از شـیعیان در آنجا زنـدگی می کردنـد و فقیهان شـیعه در آن مناطق حضور فعال داشـته انـد؛ به پنج مرحله زیر تقسیم شده است.مرحله اول: دوره آغاز اجتهاد (از قدیمین تا محقق کرکی)مرحله دوم: دوره صفویه (از محقق کرکی تا محقق نراقی)مرحله سوم: دوره قاعـده منـدی نظریه (از محقق نراقی تا محقق نائینی)مرحله چهارم: دوره مشـروطه (از محقق نائینی تا امام خمینی)مرحله پنجم: دوره درخشـش ولایت فقیه در میـدان عملـدر هر مرحله برای درک بهتر از دیـدگاه فقیهان و موضع گیری های سیاسـی آنان، ابتدا نمایی از شـرایط سیاسـی اجتماعی آن دوره و وضـعیت سیاسـی شیعیان بیان شده و سپس دیدگاه فقیهان هر دوره دربـارهٔ حکومت هـای جور و دربـاره ولـایت فقیه مورد بررسـی قرار گرفته است و در پایـان مباحث هر دوره، به بررسـی رفتار

سیاسی فقیهان آن دوره و مبانی آن پرداخته ایم. مرحله اول: دورهٔ آغاز اجتهاد (از قدیمین تا محقق کرکی)این مرحله از قرن چهارم تا دهم (ه.ق) را مورد بررسی قرار می دهد. این دوره به دو برهه زمانی تقسیم می شود، برهه ای که امپراتور اسلام (خلافت عباسی) دچار ضعف و سستی شد و دولت های کوچکی در هر سو سربرداشتند، و در همین برهه است که شاهد شکل گیری چند سلسله از حکومت های شیعی مانند آل بویه، حمدانیون، فاطمیان در مصر، علویان در طبرستان و حجاز و... هستیم. برهه دوم انقراض سلسله عباسیان و تأسیس حکومت سلسلهٔ ایلخانان است. در این برهه نیز متفکران شیعی بازمانده از جنگ توانستند در دستگاه ایلخانان نفوذ کرده و آهسته، آهسته مغولان را متقاعد به پذیرش اسلام کنند و از حکومت ایلخانی مغول برای گسترش اسلام بهره ببرند. خواجه نصیرالدین طوسی با نفوذ در هولاکوخان توانست میان او و شیعیان روابط نیکویی برقرار کند، تشرف غازان خان به اسلام و گرایش وی به شیعه، روند گسترش اسلام و به ویژه تشیع را در جامعه مغولی سرعت بخشید و با روی کار آمدن سلطان محمد خدابنده اولیجاتو ستاره اقبال شیعیان اوج گرفت و در این برهه از تاریخ، دانشمندانی مانند خواجه نصیرالدین طوسی، علامه حلی و فخرالمحققین به تجدید بنای مذهب شیعه پرداختند و با احیای دوباره فقه شیعه، مباحثی مانند نیابت فقیه، اختیارات فقیه و... نیز رواج پیدا کرد.با توجه به مقتضیات عصر غیبت و شرایط خاص سیاسی ناشی از روی کار آمدن حکومت های مختلف سؤالهای مشخص و اصلی این دوره در موضوع رهبری دو دسته بود. دسته ای دربارهٔ حکومت های جائر بود مانند، آیا همکاری با دولت های جائر جایز است؟ آیا به لحاظ شرعی قبول مسؤولیتی که از سوی سلطان جائر تفویض می شود صحیح است یا نه؟ قبول هدیه، جایزه و دستمزد از سوی حکام جور چه تکلیفی دارد؟ و دسته ای دیگر دربارهٔ ولایت فقیه بود، مانند اینکه: اجرای حدود، قضاء، امر به معروف و نهی از منکر، جهاد و نماز جمعه که از ملزومات حکومت محسوب می شود، چگونه است؟ مسؤولیت فقها در عصر غیبت در چه حیطه ای است؟در پاسخ به سؤال های دسته اول باید گفت فقیهان شیعه اتفاق نظر دارند که حاکمان جائر ولایت ندارند و حکومت هایشان نامشروع است. استاد فقیهان شیخ مفید درمورد نحوه رفتار با حکومت های جور پنج مسأله را به تفکیک بیان کرده است، وی کمک به جائر را در مسیر حق و انجام واجب جایز و گاهی واجب دانسته، اما کمک به آنان را در مسیر ظلم و تجاوز ممنوع کرده و پذیرش مسؤولیت و ولایت توسط فقیه را در صورتی که منجر به معصیت و اضرار به مؤمنان نباشد برای او جایز دانسته است. زیرا فقیه گرچه در ظاهر از جانب حکومت جور امارت را پذیرفته ولی در حقیقت از جانب صاحب اصلی ولایت به این مقام نصب شده است. شیخ مفید متابعت و پیروی از حکومت های جور را با دو شرط مجاز شمرده، یکی آنکه این متابعت باعث ایجاد ضرر به اهل ایمان نشود و دیگر آن که آلوده به گناه نباشد. در رابطه با معامله با آنان و قبول هدایا و ....نیز حکم به حلیت صادر کرده است. به عقیدهٔ شیخ مفید اگر چه حلال و حرام مخلوط باشد و اگر آنچه از اموال اهل معرفت در دست حکومت های جور است معین و محصور باشد، برای احدی حلال نیست از روی اختیار از آن استفاده کند. (شیخ مفید، ۱۴۱۴ ق، ص۱۲۰، صص۱۲۱، ۳۷۶). فقیهان پس از شیخ مفید نیز همان مطالب وی را تأیید کرده اند. (طوسی، بی تا (الف)، ص۳۰۱). در پاسخ به سؤالات دسته دوم باید گفت که فقیهان عصر آغاز اجتهاد، اختیاراتی بسیار گسترده تر از امور حسبیه را برای فقیهان در عصر غیبت قائلند. مانند اقامه نمازهای عبادی، سیاسی، جمعه و اعیاد، مدیریت جمع آوری و مصرف خمس و زکات و انفال، اجرای حدود و تعزیرات و قصاص، اجرای احکام حجر، وصیت و... شیخ مفید می نویسد:«در صورت نبودن سلطان عادل (امام معصوم) فقیه متولی می شود تمام آنچه را که سلطان متولی آنها بوده» (شیخ مفید، ۱۴۱۰ ق، ص۱۸۰). فقیهان متأخر از این گونه عبارت های فقیهان عصر آغاز اجتهاد استنباط کرده اند که ولایت عامه فقیه، پیش فقیهان صدر اول مفروغ عنه و مسلم بوده است. (نجفی، صاحب جواهر، ۱۹۸۱ م، ج ۲۱، ص۳۹۵). درباره اینکه آیا این وظایف و اختیارات را فقیهان از باب حسبه دارند یا از باب نصب از جانب معصوم؟ هیچ تصریحی در عبارات فقیهان وجود ندارد اگر چه شواهد و قراین موجود نصب را تأیید می کند. (شیخ طوسی، بی تا (الف)، ص۳۰۱)اما دربارهٔ ولایت فقیه در عرصه عمل، فقیهان شیعه از زمان حضور ائمه(ع) با اذن و اجازه معصوم(ع) مسؤولیت

هایی را از جانب سلطان جور پذیرا می شدند، حذیفه یمانی، عمار یاسر و سلمان فارسی با اذن امام علی(ع) از جانب عمر منصب ولایت مداین را پذیرا شدند. (محمدبن سعد، ج۳، ص۲۵۵). در عصر امام صادق و امام کاظم(ع) عده ای از فقیهان به عنوان وکیل امام انجام وظیفه می کردند. (طوسی، بی تا (ب)، ص۴۶). و این رویه تا آغاز عصر غیبت ادامه داشت و در عصر غیبت کبرای امام زمان (ع) فقیهان به مقتضای شرایط سیاسی اجتماعی هر دوره، اجرای هر اندازه از احکام را که در امکانشان بود به عهده گرفته و به ولایت فقیه در عرصهٔ عمل عینیت می بخشیدند. حتی عده ای از آنان برای اجرای احکام شرع و استیفای حق خود، از جانب حکومت های جور، امارت و حکومت پذیرفتند. طاهر اوحد ذوالمناقب پدر سید رضی مدتها منصب نقابت، مناصب نظارت دیوان مظالم و سرپرستی حجاج را به عهده داشت. (ابن ابی الحدید، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۱). و در سال ۳۸۰ (ه.ق) تمامی این مناصب را به فرزندش سید رضی محول کرد. (امینی، ۱۳۹۷، ج ۴، ص ۲۰۵). و سید مرتضی بعد از مرگ برادرش سید رضی، منصبهای امارت حج، دیوان مظالم و نقابت طالبیان و دیگر مسؤولیت های برادرش سید رضی را به عهده گرفت. (ابن اثیر، ۱۳۸۶ ق، ج ۹، ص ۲۶۳). در عهد ایلخان مغول خواجه نصیرالدین طوسی نزد ایلخانان نفوذ بسیار یافت و در منصب وزیر هلاکو خان توانست خدمات ارزنده ای به اسلام، شیعه و ایران زمین بکند. (شیرین بیانی، ۱۳۷۱ ش، ج ۲، ص ۴۰۴). علاوه بر خواجه نصیرالدین طوسی عدهٔ زیادی از فقیهان با پذیرش مسؤولیتهای گوناگون مانند نقابت، قضا و... از جانب حاکمان جور به انجام وظایفی که از سوی معصومان (ع) به آنان واگذار شده بود پرداختند. (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۱۷).در میان این فقها تعدادی از نامداران شیعه نیز دیده می شوند مانند سید بن طاووس که نقابت علویان بغداد را به عهده داشت (ابن فوطی، بی تا، ص ۱۹)، علامهٔ حلی و پسرش فخرالمحققین که مصاحب سلطان محمد خدابنده بودند و در اسلام آوردن و تشیّع او نقش زیادی داشتند، (اقبال آشتیانی، ۱۳۶۵ ش، ص ۳۱۷) و ابن میثم، شارح نهج البلاغه که در حله و واسط امر قضا را به عهده داشت (مدرس، بی تا، ج ۸، ص ۲۴۲) و. ....دقت در سخنان و آثار فقهی فقیهان این دوره روشن می سازد که مبنای اصلی همکاری و پذیرش ولایت از حاکمان جور در این دوره را اصل ولایت فقیه تشکیل می دهد. بر پایهٔ اصل ولایت فقیه، پذیرش ولایت از حاکمان جور در حقیقت استیفای بخشی از حقوقی است که معصومان (ع) به فقیهان تفویض کرده اند. لذا بعضی از فقیهان این دوره به صراحت اعلام کردند گرچه در ظاهر، فقیه از جانب حاکم جائر منصوب می شود لیکن در واقع از جانب امام معصوم نصب شده است و فقیه باید نیت کند که این ولایت حقی است که از سوی معصومان (ع) به او تفویض شده است. (شیخ مفید، ۱۴۱۰، ص ۸۱۲).در ادامهٔ این مرحله مناسب است به نقش علامهٔ حلی، محقق حلی و شهید اول در تکامل نظریهٔ ولایت فقیه اشاره شود. یکی از ویژگیهای مکتب فقهی این سه فرزانهٔ سخت کوش، روح ولایت مداری در سرتاسر فقه آنان است که نقش مهمی در روند تحول نظریهٔ ولایت فقیه ایفا کرده است. علامهٔ حلی به صراحت، نصب فقیه از جانب امام (ع) را پذیرفته و ولایت بر امامت نمازهای عبادی- سیاسی، ولایت بر مصرف واجبات مالی، ولایت بر قضا و حدود را، از آن فقیه عادل می داند. (علامهٔ حلی، بیتا (الف)، ج ۴، ص ۴۷۸)دومین فقیهی که به نظراتش دربارهٔ ولایت فقیه، باید توجه شود محقق نامدار محقق حلی است. محقق حلی از سویی هرگونه ولایت را از سلاطین جور سلب کرده و از سوی دیگر ولایت بر اجرای احکام شرع و سرپرستی جامعهٔ اسلامی را برای فقیه جامع شرایط به عنوان نایب امام معصوم (ع) ثابت کرده است. و در حوزهٔ مسائل مالی، قضا، حدود، اقامهٔ نماز جمعه و... برای فقیه، ولایت قائل است. (محقق حلی، ۱۴۰۳، صص ۲۶۰-۱۳۸، ۱۲۴، ۸۱۶، ۱۱۶) سومین فقیه پرآوازه در پایان این دوره شهید اول است. ایشان در موارد بسیار بر نیابت فقیه از معصوم(ع) تصریح کرده است.(شهید اول، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۱۶۴)مرحلهٔ دوم: دورهٔ صفویه (از محقق کرکی تا محقق نراقی)مرحلهٔ دوم از سیر تاریخی نظریهٔ ولایت فقیه اختصاص به عصر صفویه دارد. در این دوره به دلیل قدرت یافتن حکام شیعی صفوی و تغییر وضعیت شیعیان از اقلیت تحت فشار به اکثریت حاکم، سؤال اصلی و مطرح این عصر علاوه بر سؤالهای دورهٔ قبل چگونگی مشروعیت بخشیدن به سلطنت افراد غیر معصوم (شاه صفوی) بود.سلسلهٔ صفویه مبارزات خود را از خانقاه و با تکیه بر

مرادی و مریدی آغاز کردند و به پیروزی چشمگیری دست یافتند؛ لیکن پس از رسیدن به سلطنت به زودی فهمیدند که دیگر نمی توان صرفاً با مرادی و مریدی حکومت را اداره کرد، نظم و امنیت را در جامعه حاکم ساخت و مسائل و مشکلات مردم را حل و فصل نمود، آنان این حقیقت را دریافتند که در ادارهٔ حکومت و حل و فصل امور مردم، نیازمند قانون شرع و عالمان آشنا به قوانین شرع هستند. از آنجا که مذهب شیعهٔ امامی به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شده بود، صفویه به همکاری و همگامی عالمان شیعه سخت نیازمند بودند و عالمان شیعه نیز بیشتر در جبل عامل، عراق و لبنان سکونت داشتند؛ لذا صفویه برای رفع این کمبود علمای شیعه را از جبل عامل برای مهاجرت به ایران دعوت کرد که تعدادی از آنها این دعوت را اجابت کرده و به ایران آمدند و دارای منصبهای مهمی در دولت صفویه شدند. (مهاجر، ۱۹۸۹ م، ص ۹۷) علیرغم مساعد شدن اوضاع سیاسی جهان برای فعالیت و طرح نظرات شیعه در عصر صفویه، در این دوران نیز شاهد بحث مستقل چندانی در باب ولایت فقیه در کتابها و رساله ها نیستیم و همچون گذشته مباحث ولایت فقیه را باید در بین ابواب مختلف فقهی جست وجو کرد. محقق کرکی یکی از برجسته ترین فقیهان این دوره است که در تحول و تکامل نظریهٔ ولایت فقیه سهم بسزایی دارد. محقق کرکی بارها بر نیابت عامهٔ فقیه در عصر غیبت تأکید کرده است. به عقیدهٔ محقق کرکی فقیهان شیعه اتفاق نظر دارند که فقیه از سوی ائمهٔ هدی (ع) در همهٔ اموری که نیابت در آن دخل دارد نایب است. (محقق کرکی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۴۲) و بر مبنای عموم نیابت، معمولاً احکامی را که در فقه از اختیارات امام معصوم(ع) شمرده شده برای نایب او نیز مطرح می سازد مگر اینکه دلیلی برخلاف آن وجود داشته باشد. محقق کرکی برای اثبات نیابت عامهٔ فقیه به اجماع و مقبولهٔ عمربن حنظله استدلال کرده است. (محقق کرکی، بی تا (الف)، ج ۱، ص ۱۴۲) یکی دیگر از نظریه پردازان ولایت انتصابی عامهٔ فقیه در دورهٔ صفویه، محقق اردبیلی است. این فقیه نواندیش به منظور اثبات ولایت فقیه برای نخستین بار به دلیل عقلی تمسک کرده و از این که بدون چنین ولایتی نظم جامعه مختل می شود و زندگی انسان در سختی و تنگنا قرار می گیرد و عقل و شرع نیز چنین پیامدهایی را نمی پذیرد، حکومت علی الاطلاق فقیه را اثبات می کند. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۲ ، ص ۱۸، ۲۸، ج ۹، ص ۲۳۱، ۱۰، ج ۸، ص ۱۶۱، ۱۶۰، ج ۷، ص ۵۴۵) محقق اردبیلی مهمترین دلیل نقلی ولایت فقیه را مقبولهٔ عمربن حنظله می داند، به عقیدهٔ ایشان عمل به این روایت مورد قبول علمای شیعه بوده و با اینکه سندش را ضعیف می داند، ولی در عین حال این روایت را قابل اعتماد و استناد می داند. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۱۰) مطلب دیگری که ایشان دربارهٔ مقبوله دارد آن است که مقبوله به نظر ایشان اختصاص به منصب قضا ندارد بلکه اختیارات وسیع ولی فقیه را بدان مستند می کند. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۹، ص ۲۳۱) دلیل دیگری که محقق برای اثبات ولایت عامه فقیه بدان تمسک جسته، اجماع است. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۸، ص ۱۶۰) اعتقاد مقدس اردبیلی به اجماع در مسأله ولایت فقیه حائز اهمیت است. زیرا وی در فقه کمتر به ادعاهای اجماع پایبند است و غالباً در ثبوت اجماع مناقشه می نماید. محقق اردبیلی، فقیه را در عصر غیبت حاکم علی الاطلاق معرفی کرده و در تمام کارها، او را جانشین و نایب امام معصوم (ع) می داند و بر این اساس احکامی که درفقه از اختیارات امام (ع) شمرده می شود را برای نایب و قائم مقام امام(ع) نیز مطرح می سازد مگر آن که دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد و بر این باور است که آنچه به دست فقیه برسد مثل آن است که به دست امام معصوم(ع) رسیده است. (محقق اردبیلی، ۱۴۱۴ ق، ج ۴، ص ۳۵۸)اما دربارهٔ پذیرش ولایت از سوی حاکمان جور چنان که دیدیم فقیهان دورهٔ اول پذیرش ولایت از سوی حاکمان جور رادر حقیقت استیفای بخشی از حقوق خود می پنداشتند. اما در این دوره با توجه به شیعه بودن پادشاهان صفوی، شاهد شکل گیری الگوی جدیدی در مناسبات میان دین و دولت هستیم. از منابع تاریخی این چنین برداشت می شود که فقیهان این دوره اصل ولایت فقیه را آنچنان برای سلاطین صفوی جا انداخته بودند که آنان برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت خود مجبور بودند به عنوان نایب و کارگزار فقیه بر اریکه قدرت تکیه زنند، و در حقیقت قدرت را از دست مجتهدان تحویل بگیرند. لذا به هنگام تاجگذاری در یک مراسم رسمی، مجتهد جامع الشرایط قالیچه پادشاه را می انداخت، یا کمر و شمشیر

شاه را می بست و او را بر تخت می نشانید و یا شاه را نایب خود قرار داده و به نام او خطبه می خواند. (کشمیری، بی تا، ۱۳۹) این قبیل مراسم تقریباً برای تمامی پادشاهان صفوی انجام شده بود. شاه اسماعیل اول و شاه طهماسب در حقیقت به عنوان کارگزار محقق کرکی فرمان می راندند. گرچه در ظاهر قدرت در دست شاه بود و به همین جهت در ظاهر، شاه محقق کرکی را به منصب شیخ الاسلامی و دیگر مناصب نصب می کرد، ولی در حقیقت مشروعیت خود شاه هم منوط به اذن و اجازه فقیه بود. شاه طهماسب دو فرمان به تمام شهرهای قلمرو حکومت خود فرستاد تا همگان از فرمان محقق کرکی اطاعت کنند، وی طلیعه نامه را با مقبوله عمر بن حنظله مزین و تصریح کرده که محقق کرکی نایب عام امام زمان (عج) است و امور محول به امام (ع) زیر نظر او اداره خواهد شد، محقق کرکی نیز با ارسال دستورالعملهایی به حکام و عمال تحت فرمان دولت صفوی همه آنان را به رعایت عدالت و اجرای دقیق احکام شرع فرمان داد، در هر شهر و روستایی نماینده ای تعیین کرد و تلاش فراوانی به منظور تبلیغ و ترویج شرع، مبارزه با منکرات و مفاسد اجتماعی، اجرای حدود و تعزیرات و احکام اسلامی، بپا داشتن واجبات خصوصاً نماز جمعه و... انجام داد. (امین، سیدمحسن، بی تا، ج ۸ ص ۲۰۹)در مراسم تاجگذاری شاه اسماعیل دوم و شاه عباس اول، میرسیدعلی عرب (مجتهد جبل عاملی) «قالیچه همایونی» را انداخت و به سلطنت این دو شاه رسمیت داد. (حسینی قمی، ۱۳۵۹ ش، ج ۲، ص ۷۱۲) شاه صفی اول به وسیله میرداماد بر مسند دولت نشست (اصفهانی، محمدمعصوم،۱۳۵۸ ش، ص ۳۸) و شاه صفی دوم (سلیمان) به وسیله آقاحسین خوانساری که نایب امام غایب شناخته شده بود و به قاعده امامیه، که مجتهد، نایب امام و سلطان نایب مجتهداست از سوی ایشان بر تخت نشانده شد (هدایت، رضاقلی، تهران، ۱۳۱۶ ش، ص ۳۱۶) و شاه سلطان حسین صفوی نیز به نیابت از علامه محمد باقر مجلسی بر تخت سلطنت جلوس کرد. (هدایت، رضاقلی، تهران، ۱۳۱۶ ش، ص ۳۱۶)در پایان این دوره مناسب است که نظریات چند فقیه دیگر که ابتکاری در مسأل ولایت فقیه داشته اند مطرح شود. یکی از آنان فیض کاشانی است. این فقیه نواندیش با روشی جدید، مسأله ولایت فقیه را اثبات کرده است، ایشان بحث را از ضرورت حکومت در جامعه شروع و سپس حکومتها را به دو دستهٔ حکومتهای مشروع و نامشروع تقسیم کرده و برای حکومت مشروع سه مصداق قایل است. یکی حکومت نبوی، دوم حکومت امام معصوم(ع) و سوم حکومت ولایت فقیه، وی سپس برای اثبات ولایت فقیه از دلیل تلفیقی از عقل و نقل با روش کاملاً نو استفاده کرده است. استدلال فیض کاشانی بر پایه های زیر استوار است:۱- اسلام دینی است سیاسی اجتماعی و به عقیدهٔ ایشان قطب اعظم دین همان احکام سیاسی اجتماعی اسلام است.۲- پیاده و اجرا کردن احکام سیاسی اجتماعی در عصر غیبت بجز جهاد ابتدایی مشروط به اذن خاص از جانب امام زمان (عج) نیست و این احکام تعطیل بردار نیست و باید در عصر غیبت نیز اجرا شود.۳- اما اجرای این احکام نیازمند اذن عام امام زمان (عج) است و امام زمان (عج) فقیهان را به عنوان نایب عام خود برای اجرای این دسته از احکام شرعی معرفی کرده است و به آنان اجازهٔ پیاده کردن آنها را در عصر غیبت داده است. (فیض کاشانی، ۱۴۰۱ ق، ج۲، ص ۵۰)دومین فقیهی که جا دارد در اینجا نامش زینت بخش مقاله شود، فقیه پرآوازه وحید بهبهانی است. ابتکار این فقیه آن است که مباحث مربوط به ولایت فقیه را برای نخستین بار در یکجا جمع آوری کرده و فایده ۳۳ از فواید کتاب کم نظیر فواید حائریه را به آن اختصاص داده است. وحید بهبهانی بر این باور است که عناوین مختلف مفتی، حاکم شرع و... اشاره به شؤون مختلف شخص واحدی دارد. شخصی که به مقام استنباط احکام الهی رسیده از آن رو که فتوی می دهد عنوان مفتی دارد و از آن جهت که رفع خصومت و نزاع می کند قاضی نامیده شده و از آن جهت که در اجرای احکام سیاسی، اجتماعی اعمال ولایت می کند، حاکم شرع نامیده شده، وی دربارهٔ منصبهای حاکم شرع تصریح داشت، منصبهایی است که انتظام امر معاد و معاش مردم به آنها بستگی دارد و تأکید کرده بوده که اطاعت از حکم حاکم شرع بر همگان واجب است چه مجتهد باشد و چه مقلد زیرا حاکم شرع منصوب از جانب معصوم است و نایب اوست و نظام اجتماعی جز با اطاعت از حاکم شرع استوار نخواهد شد. (وحید بهبهانی، ۱۴۱۵ ق، ۵۰۲-۵۰۱). سومین فقیهی که در اینجا مناسب است ذکر شود استاد فقیهان کاشف الغطاء است. این فقیه فرزانه از طرفداران صاحب نام

«ولایت عامه انتصابی فقیه» است. کاشف الغطاء نخستین فقیهی است که اصل عدم ولایت را مطرح کرده و بر این باور است که حکومت تنها از آن خداست و غیر از خدا هیچ کس حق حکومت بر بندگان خدا را ندارد مگر با اذن و اجازه خدا و خداوند این اذن را به پیامبران، امامان معصوم (ع) و فقیهان داده است. یکی از لوازم این ادعا آن است که در عصر غیبت تنها حکومت مشروع حکومتی است که مأذون از جانب فقیه باشد. کاشف الغطاء تصریح کرده است که مشروعیت سلطنت در آن است که مأذون از جانب امام زمان (عج) یا نایبان عامش باشد. روشن است که سلاطین دسترسی به امام زمان (عج) نداشتند که از آن حضرت (عج) اذن بگیرند. پس تنها عدل باقیمانده از معادله آن بود که از فقیه اجازه بگیرند و بر پایه همین مطلب بود که به فتحعلی شاه قاجار اجازه داد برای اداره جنگ با روسها از وجوهات شرعیه استفاده کند و اگر کفایت نکرد مجاز است از اموال دیگر مردم به مقدار نیاز بگیرد و برای جنگ فرمانده نصب کند. کاشف الغطاء اختیارات بسیار وسیعی در اجرای احکام اسلام برای فقیه قایل است. در باب ولایت بر اموال عمومی، فقیه را مسؤول جمع آوری خمس، زکات و دیگر حقوق مالی می داند و معتقد است که فقیه مجاز است کسانی را که از دادن حقوق واجب مالی امتناع می کنند، مجبور به پرداخت آنها کند. و مسؤولیت درآمدها و خراجهای اراضی مفتوحه العنوه را نیز به عهدهٔ فقیه دانسته است و بر سلطان واجب کرده که برای تصرف در این اراضی از مجتهد اجازه بگیرد. فرماندهی جهاد دفاعی را در اصل از آن مجتهد می داند و تأکید کرده که فرماندهان نظامی باید مأذون از جانب فقیه باشند و در باب ولایت بر امور قضایی و جزایی نیز ولایت اجرای حدود و تعزیرات را در عصر غیبت برای فقیه ثابت دانسته و تصریح کرده است که حتی سلطان حق ندارد بدون اجازه مجتهد، قاضی یا شیخ الاسلام نصب کند. (کاشف الغطاء، بی تا، ص۳۷، ۴۰۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۳۹۴، ۳۴۳، ۴۱۳، ۳۹۴)در پایان این مرحله جا دارد نظر یکی از نویسندگان معاصر دربارهٔ بعضی از فقیهان عصر صفوی را بررسی کنیم. این نویسنده در معرفی نظریه های دولت در فقه شیعه، نظریه اول را «سلطنت مشروعه» نامیده و این نظریه را مبتنی بر نوعی تفکیک خارجی شرعیات از عرفیات دانسته است و عده ای از فقیهان دوره صفویه و قاجاریه را طرفدار این نظریه معرفی کرده است. از جمله علامه مجلسی، میرزای قمی، سید کشفی. (کدیور، ۱۳۷۷ ش، ص۵۸) دلایل و شواهدی که نویسندهٔ محترم برای اثبات مدعایش ذکر کرده هیچکدام دلالت بر مشروعیت دینی پادشاهان در حوزهٔ عرفیات بدون اذن فقیه ندارد و منشاء اشتباه نویسنده آن است که از آنجا که امور عرفیه را دیگران با اذن مجتهد می توانند انجام دهند گمان کرده که این امور از حوزهٔ ولایت فقیه خارج است. در حالی که حقیقت آن است که آنچه در قلمرو ولایت فقیه قرار دارد به دو دسته تقسیم می شود. دسته ای قابل واگذاری به غیر نیست مانند قضاوت کردن، فتوی دادن و دسته ای قابل واگذاری به غیر است و دیگران می توانند با اذن و اجازهٔ فقیه آن امور را انجام دهند مانند عرفیات، و فقیهان تصدی این دسته از امور را به پادشاهان واگذار کرده و اجازه انجام آن را به پادشاهان داده اند. مرحله سوم: دورهٔ قاعده مندی نظریه (از محقق نراقی تا محقق نائینی)مرحله سوم با عنوان «دورهٔ قاعده مند نظریه» مشخص شده است. این مرحله به لحاظ تحولات سیاسی از زمان استقرار دولت قاجار شروع و تا دوره مشروطه ادامه دارد. در این دوره پس از دورهٔ فترت میان سقوط دولت صفوی تا به حکومت رسیدن قاجار که دورهٔ ناامنی، عدم توجه به منزلت و شأن فقها و تضعیف قدرت شیعه و علمای شیعه بود؛ بار دیگر اقتدار علما و شأن و منزلت فقها تثبیت شده و زمینه اظهار نظر در موضوع ولایت فقیه فراهم آمد. در چنین موقعیتی بود که فاضل محقق مولی احمد نراقی به تبیین و توضیح ابعاد نظریه ولایت فقیه پرداخت. محقق نراقی در عائده ۵۴ عوائد الایام، برای نخستین بار بحث مستقل و مفصلی از ولایت فقیه را عرضه کرد. و ابتکارات این فقیه فرزانه آن بود که: وی ابتدا مدعا را در قالب دو قاعده بیان کرد. قاعده اول آن که: فقیه در تمامی آن چه که پیامبر(ص) و امام معصوم(ع) ولایت داشته اند، ولایت دارد مگر در مواردی که استثنا وجود دارد (ولایت عامه فقیه)، قاعدهٔ دوم آنکه: فقیه در تمامی اموری که شارع راضی به ترک آن نیست و متولی خاصی نیز تعیین نکرده ولایت دارد. (ولایت در امور حسبیه) (محقق نراقی، ۱۳۷۵ ش، ص ۵۳۷). سپس به بیان استدلالهای مفصل برای اثبات ولایت فقیه می پردازد و مستندات ولایت فقیه را در دو مقام ذکر می کند. در

مقام اول نوزده روایت را بدون هیچ توضیحی نقل و در مقام دوم نحوهٔ دلالت روایات بر هر یک از دو قاعدهٔ مذکور را توضیح می دهد. در تقریر دلالت روایات بر قاعدهٔ اول از شیوهٔ جالبی استفاده کرده و نوشته است: فرض کنید پیامبر اسلام (ص) در آستانهٔ سفر طولانی یا رحلت، بفرماید: فلانی وارث من، مانند من، جانشین من، امین و حجت من، حاکم بر شما از جانب من، مرجع شما در تمام حوادث است، جریان تمام کارها و احکام شما بدست اوست، او سرپرست رعیت من است و... از این تعبیرات هر عالم و عامی به روشنی می فهمد اختیاراتی که پیامبر (ص) در امور رعیت و زمامداری داشته آن شخص نیز دارد.در مقام تقریر دلالت روایات بر قاعدهٔ دوم هم از یک مقدمهٔ عقلی سود جسته، به نظر محقق نراقی اموری که شارع راضی به ترک آنها نیست برای به سامان رساندن آنها، شارع مهربان و حکیم باید متولی نصب کند و فرض این است که هیچ دلیلی بر نصب شخصی معین یا غیر معین یا جماعتی غیر از فقها نداریم. اما نسبت به فقها تعبیراتی که در روایات گذشته بود دلالت بر نصب آنان دارد. محقق نراقی علاوه بر دلیل فوق که تلفیقی از عقل و نقل بود دلیل عقلی صرف هم اقامه کرده است. و آن اینکه حال که شارع حتماً باید کسی را به عنوان متولی نصب کند آن شخص یا یکی از مسلمانان است یا تنها عادلان یا افراد موثق و یا فقیهان و فقیهان قدر متقن در میان گروههای فوق هستند چون هرکدام از گروههای دیگر باشند فقیه هم جزو آنان است ولی اگر فقیهان باشند گروههای دیگر جزو آنان نیستند پس گروههای دیگر مشکوک اند و اصل عدم ولایت، نسبت به بقیه جاری است. یکی دیگر از ابتکارات محقق نراقی آن است که در این عائده، فهرستی از شؤون و اختیارات فقیه در سرتاسر فقه را در یک جا جمع آوری و در دوازده دسته تنظیم کرده و دربارهٔ هر یک جداگانه بحث کرده است.(محقق نراقی، ۱۳۷۵، ص ۵۳۷)یکی دیگر از فقیهان برجستهٔ این دوره شیخ محمد حسن نجفی صاحب کتاب کم نظیر جواهر الکلام است. در این بخش از مقاله و در ادامهٔ این مرحله تلاش می کنیم با بررسی مطالبی که این فقیه بزرگوار در سرتاسر فقه مطرح کرده، نظریات و نوآوری های وی را دربارهٔ ولایت عامهٔ انتصابی فقیه آگاه شویم.صاحب جواهر پس از یادآوری این امر که بسیاری از ابعاد و زوایای «ولایت فقیه» در پردهٔ ابهام باقی مانده و فقیهان در این باب تحقیق بایسته ای عرضه نکرده اند، وعده داده است که در فرصتهای مناسب از مسأله ابهام زدایی کند. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۱۶، ص ۱۸۰) از آنجا که در فقه شیعه محور بحث را حاکم تشکیل می دهد نه نهاد حکومت؛ لذا صاحب جواهر ابتدا حاکمان را به دو دسته تقسیم کرده است، حاکم عادل و حاکم جائر تقسیم و مصداق حاکمان عادل را در عصر حضور پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) و در عصر غیبت فقیه معرفی کرده است، وی اطاعت از حاکم عادل را واجب شمرده و نیز تلاش برای کسب قدرت و رسیدن به زعامت را در بعضی موارد به عنوان مقدمهٔ واجب، بر فقیه واجب شمرده است. در اندیشهٔ سیاسی صاحب جواهر، جز سه گروه فوق، حاکمان دیگر از مصادیق حاکمان جور بودند (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۲۲، ص ۱۵۶) و دربارهٔ پذیرش ولایت از سوی حاکمان جور قائل به تفصیل است و روایات باب را به سه دسته تقسیم کرده، دسته ای که هر نوع همکاری را ممنوع و حرام کرده، دسته ای که دلالت بر جواز پذیرش ولایت از جانب حاکمان جور می کند و دسته ای که بر این امر ترغیب و تشویق کرده و دلالت بر استحباب پذیرش ولایت از جانب حاکم جور دارد، صاحب جواهر در مقام جمع بندی، روایات منع را بر ولایت بر محرمات یا ولایتهایی که ممزوج از حلال و حرام است حمل کرده و روایات جواز را حمل بر ولایت بر مباحات و روایات دستهٔ سوم (ترغیب و تشویق) را به مواردی که پذیرش ولایت به منظور امر به معروف و نهی از منکر و حفظ جان و مال و آبروی مؤمن باشد، حمل کرده است. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۲۲، ص ۱۶۲)، وی در قسمت ارتباط اقتصادی معتقد است که قبول جوایز و هدایای حاکم جائر در صورتی که شخص نداند جایزه حرام است، جایز است. و نسبت به پرداخت خراج معتقد است که پرداخت خراج و مقاسمه به سلطان جائر موجب برائت ذمه است. (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۲۲، ص ۱۸۱) قسمت دوم اندیشهٔ سیاسی این فقیه فرزانه را «ولایت فقیه» تشکیل می دهد. این فقیه سخت کوش در مناسبتهای مختلف به «ولایت عامهٔ انتصابی فقیه» تصریح کرده است و آن را مبنای بسیاری از شؤون و اختیارات فقیه در سرتاسر فقه قرار داده و در مقام استدلال بر ولایت فقیه بر این باور است که ولایت فقیه از

مسائل بدیهی مسلم و ضروری است که هیچ نیازی به استدلال ندارد (نجفی، ۱۹۸۱ م، ج ۲۱، ص ۳۹۷) و از بعضی عبارات صاحب جواهر استفاده می شود که ولایت فقیه علاوه بر بداهت عقلی، جزو مسائل ضروری مذهب است که انکار آن موجب ارتداد است. (نجفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲۱، ص ۳۹۹) با این حال برای اثبات ولایت عامه انتصابی فقیه، به اجماع منقول و محصل (نجفی، ۱۹۸۸ م، ج ۴۱، ص ۶۰۲) و ادله عقلی و دلایل نقلی استدلال کرده است. از میان روایات به دو روایت، یکی توقیع شریف با تکیه بر جمله«فانّهم حجّتی علیکم و أنا حجه الله» (نجفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲۱، ص ۳۹۵) و دیگری مقبوله عمر بن حنظله با تکیه بر جمله «فانّی قد جعلته علیکم حاکماً» بیش از روایات دیگر توجه نشان داده و دلالت این دو روایت را بر ولایت عامه انتصابی فقیه تمام دانسته است. به عقیده صاحب جواهر بار اول فقیهان توسط امام صادق(ع) نصب شدند و بار دیگر توسط امام زمان(عج) به ولایت نصب شدند و این نصبها همیشگی است و بعد از شهادت امام نیز به قوت خود باقی است. (نجفی، ۱۹۸۸ م، ج ۲۱، ص ۴۰۱) وی نسبت به بعضی از روایات به صراحت موضع گرفته مانند حدیث نبوی معروف، «اللهم ارحم خلفایی» و بر این باور است که علاوه بر آنکه روایت از نظر سند مرسله، غیرقابل اعتماد است از نظر دلالت هم مورد خدشه است، و محتمل است اشاره به ائمه (ع) یا نایبان خاص آنان باشد و دلالتی هم بر نصب ندارد. (نجفی، ۱۹۸۸ م، ج ۱۱، ص ۱۹۰)قسمت دوم این مرحله به بررسی دیدگاه های انتقادی در مسأله ولایت فقیه اختصاص دارد. محقق نوانديش ملااحمد نراقی با اظهار نظر صریح و قاعده مند در مسأله ولایت فقیه و جمع آوری دلایل و فروعات آن، زمینهٔ بحث و انتقاد دربارهٔ این نظریه را فراهم ساخت. و فقیهان بعد از نراقی به آراء وی در این مسأله نظر داشته اند. عده ای از آن دفاع کرده و عده ای نیز به نقد دیدگاه وی در مسأله یا ادله یا بعضی از شؤون و فروعات آن پرداختند.فقیه ارجمند سید میر عبد الفتاح حسینی مراغی یکی از فقیهان معاصر محقق نراقی است که در مسأله ولایت فقیه به طور کامل به نظریات وی توجه دارد. این محقق سخت کوش برای نخستین بار به صورت فنی و اجتهادی به تجزیه و تحلیل ادله ولایت فقیه پرداخت و دلایل محقق نراقی را به نقد کشید. وی در کتاب ارزشمند «العناوین» عنوانهای ۷۳، ۷۴ و ۷۵ را به مسأله ولایت اختصاص داد. مراغی در آغاز، اصل عدم ولایت را مطرح و سپس مروری به قلمرو اختیارات فقیه در سرتاسر فقه کرد آنگاه به تجزیه و تحلیل ادله ولایت فقیه پرداخته است. وی در برشماری ادله ولایت فقیه، دلیل اول و دوم را اجماع محصل و منقول قرار داده و در توضیح اجماع محصل، اجماع بر «حکم» را از اجماع بر قاعده جدا کرده و بر این باور است که اجماع بر حکم لبی است و در موارد شک قابل، استناد نیست اما اجماع بر قاعده، همانند اجماع بر قاعده طهارت است که با اجماع اصل قاعده درست می شود و چون مضمون قاعده عام است در موارد شک قاعده قابل تمسک است.محقق مراغی روایات را به ۸ دسته تقسیم و ذیل بعضی از دسته ها یک روایت و ذیل بعضی دیگر چند روایت نقل کرده است. اما در دسته بندی روایات دقت و ظرافت کافی به خرج نداده و اشکال عامی که نسبت به دلالت همهٔ روایات القاء کرده آن است که، این روایات جز آن روایتی که خلافت و وکالت را برای فقیه ثابت می کند، مابقی در مقام بیان فضایل علما هستند و نه ولایت آنان و سپس به بررسی تک تک روایات پرداخته است. وی دستهٔ اول را به روایت «وراثت علما از انبیاء» اختصاص داده و از اشکالی که علما را به «ائمه تفسیر کرده» یا «وراثت را به وراثت در علم اختصاص داده» و یا از روایت، توزیع ولایت پیامبر بین علما را فهمیده، پاسخ داده است. با این حال به عقیده محقق مراغی با غمض عین از ضعف سند، از نظر دلالت نیز روایت با مشکلات فراوان روبروست. دسته دوم عبارت بود از روایاتی که فقیه را «امین رسول» و «دژ اسلام» معرفی می کرد. او با اینکه در سند روایت اول نوفلی و سکونی و در سند روایت دوم علی بن حمزه بطائنی وجود دارد و این راویان از نظر رجالی مشکل دارند، اما نسبت به این دو روایت اشاره ای به مشکل سندی نکرده است و به اشکالی که «امین» و «حصون» بودن را به حفظ شریعت اختصاص داده اینچنین پاسخ داده که حفظ شریعت و دژ اسلام بودن جز با داشتن ولایت میسر نمی شود. در حقیقت خواسته بگوید، که حفظ شریعت به دلالت التزامی بر ولایت داشتن دلالت دارد. مراغی دستهٔ سوم را به روایاتی که دلالت بر «خلافت و جانشینی علما از انبیاء» دارد اختصاص داده و از دو اشکال تخصیص علما به ائمه و جانشینی علما

در علم، پاسخ داده است، دستهٔ چهارم عبارت بود از روایتی که «علما را به انبیاء بنی اسرائیل» تشبیه کرده و اشکال محقق مراغی در دلالت این دسته آن است که نمی توانیم بگوییم مقتضای تشبیه علما به انبیاء با عدم تعیین وجه شباهت دلالت دارد که علما در تمامی شؤون حتی شأن ولایت مانند انبیاء هستند زیرا حمل تشبیه بر عموم فرع بر آن است که وجه شباهتی از ظاهر کلام استفاده نشود و در اینجا جمله ظهور دارد در تشبیه در علم. دستهٔ پنجم مربوط به روایاتی است که دربارهٔ علما است و دلالتی بر ولایت ندارد و دستهٔ ششم را اختصاص داده به روایاتی که «علما را حکم بر مردم»، «حجت امام» و «کافل ایتام آل محمد (ص)» معرفی کرده و معتقد است که این دسته هم دلالتی بر ولایت فقها ندارد و از تعبیر حکومت، ولایت در قضا و فتوی استفاده می شود نه بیش از آن و حجت بودن بر مردم به معنای اتمام حجت بوده و کفالت نیز کنایه از تعلیم احکام و شرایع به مردم است. دستهٔ هفتم مربوطه به مقبوله عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه است که محقق مراغی از آن دو نیز فقط ولایت بر قضا و فتوی را استفاده کرده و دستهٔ هشتم به بررسی روایت: «علما، ولی کسانی هستند که ولی ندارند» و نیز روایتی که «جریان امور و احکام را در دست علما می داند» اختصاص داده است. محقق مراغی سند و دلالت این دو روایت را بر مدعا تمام دانستند، ایشان در ادامه به نقد ادلّه ای که محقق نراقی برای اثبات ولایت فقیه اقامه کرده است پرداخته و در دلالت اخبار بر قاعده اولی که نراقی گفته بود شبهه کرده و دلیل عقلی را که برای قاعده دوم اقامه کرده بود نیز به نقد کشیده و بر این عقیده است که دلیل نراقی بر این پایه استوار است که شارع برای تصدی امور حسبیه باید کسی را نصب کند و اشکال اصلی مراغی بر همین پایه استدلال است زیرا اعتقاد وی انجام این امور از قبیل واجبات کفایی است که هر کس علم و توانایی آن را داشته باشد و پیشقدم شود از گردن دیگران ساقط است. یکی از ابتکارات محقق مراغی آن است که برای اثبات ولایت فقیه علاوه بر ادله متعارف به بعضی از قواعد فقهی و آیات قرآنی که تمسک شده، توجه کرده است از جمله قاعده حاکم شرع احسان است ادعایی بی دلیل است و نیز تمسک به آیه «المؤمنون و المؤمنات بعضهم اولیاء بعض» را نقل کرده لیکن بر انحصار آیه بر ولایت حاکم شرع خدشه وارد ساخته است و در ادامه گوشزد کرده که آیه تعاون بر، برّ و تقوی و عموم ادله حسبه نیز که بعضی تمسک کرده اند اولاً ربطی به ولایت ندارد ثانیاً دلالت بر انحصار ولایت به فقیهان ندارد. (محقق مراغی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۵۵۷-۵۷۴)مراغی در پایان چند نکته را متذکر شده است. تذکر اول این که بعضی شبهه کرده اند که در بسیاری از روایات کلمه «علما» بکار رفته و ظاهر این کلمه اعتبار علم در صاحب ولایت است در حالیکه علمای ما سرکارشان با ظنون است. در پاسخ شبهه گفته است علم به بعضی مسایل در اطلاق کلمهٔ علما کفایت می کند. و در تذکر دوم، به تحلیل این مسأله پرداخته که چرا بعد از فوت امام معصوم(ع) فقها از نیابت عزل نمی شوند و در پاسخ، واگذاری کار به دیگری را به سه صورت نیابت، نصب و بیان حکم تقسیم کرده و ولایت فقیه را از قبیل بیان حکم و جعل معصوم (ع) را کاشف از بیان حکم دانسته است. در ادامهٔ این بخش به بررسی نظریه های شیخ اعظم انصاری دربارهٔ ولایت فقیه می پردازیم. شیخ انصاری نیز در لیست منتقدان نظریه ولایت فقیه جای گرفته است؛ شیخ انصاری پس از آنکه دو منصب فتوی و قضا را بی هیچ اختلافی برای فقیه ثابت دانسته دربارهٔ منصب ولایت تصرف در جان و مال، دست به ابتکار تازه ای زده است و این نوع ولایت را به دو قسم ولایت استقلالی و ولایت اذنی تقسیم کرده و هر دو قسم ولایت را با ادله قرآنی و روایی برای معصومان (ع) ثابت دانست. اما دربارهٔ ولایت استقلالی فقیه، ابتدا شیخ ده روایت را نقل کرده و همان اشکال عام محقق مراغی را با اندک تفاوتی در دلالت روایت بر ولایت فقیه مطرح کرده است و آن و به اعتقاد وی با ملاحظه سیاق روایات و صدر و ذیل آنها انسان قطع پیدا می کند که این روایات در مقام بیان وظیفه علما در تبلیغ احکام و بیان حرام و حلال الهی است نه ولایت آنان، افزوده ای که شیخ بر سخن مراغی دارد این است که به عقیدهٔ شیخ بر فرض روایات عام باشد (و شامل ولایت بر جان و مال شود) باز هم مجبوریم به همان ولایت بر تبلیغ احکام تخصیص بدهیم زیرا اگر چنین نکنیم با مشکل تخصیص اکثر روبرو خواهیم شد چون از خارج می دانیم که فقیه تنها در موارد اندک بر جان و مال مردم ولایت دارد و در همین جا فرموده است اثبات چنین ولایتی برای فقیه «دونه خرط القتاد». (شیخ

انصاری، ۱۴۲۰ ق، ج۳، ص۵۴۵ تا ۵۶۰)شیخ انصاری برای اثبات ولایت اذنی فقیه به سه روایت استدلال کرده یکی مقبوله عمربن حنظله که از کلمه «حاکماً» معنای عام تری از قضاوت را برداشت کرده است و دوم روایت «مجاری الامور و الاحکام علی ایدی العلما...» و سوم توقیع شریف «اما الحوادث الواقعه»، و معتقد است که منظور از «حوادث واقعه» همه اموری است که انسان عرفاً یا به حکم عقل یا شرع در آن امور به رئیس و پیشوا مراجعه می کند و تخصیص «حوادث واقعه» را تنها به احکام شرعی به سه دلیل بعید می داند. یکی تعبیر به «حوادث» به جای «احکام حوادث» و دوم تعلیل «آنان حجت من بر شمایند» به جای «حجت خدا بر شما» و سوم بدیهی بودن رجوع به فقیه در احکام شرعی که قرینه است و منظور از «حوادث واقعه» رجوع در مصالح عامه به رأی فقیه است که از مشکلات عصر آغاز غیبت بوده نه رجوع در احکام شرعی. شیخ انصاری «توقیع» را حاکم بر عموماتی مانند کل معروف صدقه دانسته است. و گفته است بر فرض تنزل و قبول تعارض اصل عدم مشروعیت آن معروف است بدون اذن فقیه. و در ادامه متذکر این نکته شده که ولایت فقیه در امور عامه در صورتی ثابت است که اصل مشروعیت و مطلوب بودن عمل از ناحیه شرع ثابت شده باشد. (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ ق، ج۳، ص۴۵۴- ۵۶۰) شیخ در مکاسب در بحث خراج اراضی مفتوحه عنوه و در «کتاب الطهاره» و پس از کیفیت مصرف خمس و وجوب زکات و در «کتاب القضا» با تعبیرهایی مانند «نیابت عامه فقیه»، «حجت امام»، «امین امام»، «حکومت مطلقه فقیه»، «حجیت عامه فقیه» از فقیه یاد کرده است (شیخ انصاری، بی تا، ص۵۱۰ و ۴۶۸) که از این تعبیرات به روشنی ولایت در امور عمومی و حکومتی فقیه که در قسمت ولایت اذنی مکاسب مطرح ساخته، استفاده می شود. به نظر شیخ انصاری منصوبین امام(ع) دو دسته اند. دسته ای نصب شده اند برای سامان بخشیدن به اموری که وظیفه امام(ع) در حال حیات بوده، این گروه با مرگ امام از مقام خود عزل می شوند. دسته ای نصب شده اند برای انجام کارهایی که امام همیشه نسبت به آنها ولایت دارد. این دسته فقیهان هستند که در زمان نصب حتی لازم نیست وجود داشته باشند تا چه رسد به داشتن شرایطی دیگر. (شیخ انصاری، ۱۴۲۰ ق (ب)، ص۶۹)سومین فقیهی که در این مرحله اندیشه هایش قابل توجه است سید محمد آل بحرالعلوم است. این فقیه فرزانه مباحث ولایت فقیه را در رسالهٔ مستقلی به نام «رساله فی الولایات» بحث کرده است. ابتکاری که در مباحث او مشاهده می شود توجه به مبادی تصوری ولایت فقیه است. وی در قسمت مبادی تصوری، از معنای لغوی و اصطلاحی ولایت بحث کرده و دربارهٔ تفاوت میان حق و ولایت گفته است که حق موجب سلطنت می شود ولی ولایت خود سلطنت است. وی سپس به تقسیمات مختلف ولایت پرداخته از جمله تقسیم ولایت به ولایت به معنای اخص و ولایت به معنای اعم، ولایت اجباری و اختیاری، خاصه و عامه، استقلالیه و اذنیه، مراتب ولایت، اصل عدم ولایت، محدودهٔ ولایت معصومان و در قسمت مبادی تصدیقی، اصل ثبوت ولایت فقیه را اجمالاً مسأله ای مورد اتفاق و بی گفتگو دانسته، لذا بحث را در گسترهٔ ولایت متمرکز ساخته است. به عقیدهٔ این محقق، روایات از اثبات ولایت استقلالی و اذنی برای فقیه به همان نحوی که برای امام (ع) ثابت است قاصر هستند. آنگاه به بررسی دلالت تک تک روایات پرداخته است و روایت «عالمان وارث پیامبران اند» را احتمال قوی داده که منظور از عالمان ائمه باشند، به علاوه معتقد است که متبادر از ارث در روایت، وراثت در تبلیغ احکام و علومِانبیاست. دیدیم که پیش از این، محقق مراغی به این دو اشکال پاسخ داده بود و همین اشکالات بویژه اشکال دوم را به روایات «فقها امین پیامبران اند» «فقیها دژ اسلام هستند»، «علما جانشین پیامبر هستند»، وارد دانسته و روایت «علما حاکم بر ملوک هستند» را به معنای نفوذ حکم و قضاوت علما حتی در پادشاهان می دانست و نیز دلالت توقیع شریف، مقبوله عمر بن حنظله و مشهورهٔ ابی خدیجه را هم بر ولایت عامه ناتمام دانسته و نتیجه گرفته است که ادله از اثبات ولایت استقلالی برای فقیه قاصر هستند و با ادله تنها می توان ولایت اذنی را برای فقیه اثبات کرد. و نسبت به موارد مشکوک چون نم توان ولایت عامه فقیه را اثبات کرد، اذن فقیه معتبر نخواهد بود و این امور بر همگان واجب است. وی در پایان با دلیل عقلی ولایت اذنی فقیه را در هر کاری که مردم به امام محتاج اند و باید به نظر وی مراجعه کنند اثبات می کند. خلاصه دلیل آن است که برای حفظ نظام در عصر غیبت، امام (ع) باید کسی را نصب کند و منصوب

امام یا همه کسانی هستند که توانایی انجام این قبیل امور را دارند و یا صنف خاصی است و آن صنف خاص یا فقیهان هستند و یا غیرفقیهان شق اول خلف و شق اخیر باطل. در نتیجه منصوب بودن فقیه متعین خواهد بود و علاوه بعضی از ادله نقلی مانند «اما الحوادث»، «مجاری الامور»، «جعلته علیکم حاکماً» که ظهور در نصب فقیه دارند از تتبع فتاوای فقها معلوم است که آنان به عموم ولایت معتقد بودند. (آل بحرالعلوم، ۱۴۰۳ ق، ص) مرحله چهارم: دورهٔ مشروطه (از محقق نائینی تا امام خمینی)مرحله چهارم این مقاله اختصاص به عصر مشروطه دارد. انقلاب مشروطه به عنوان سرنوشت ساز ترین حادثهٔ سیاسی اجتماعی این دوره به حساب می آید. عقیده تعداد زیادی از روحانیون و مراجع که به حمایت از انقلاب مشروطه برخاستند، این بود که مشروطیت اگر چه منطبق با معیارهای حکومت اسلامی نیست، اما آنان در قالب این نظام، خواهند توانست به بخشی از اندیشه های سیاسی اعتقادی خود جامهٔ عمل بپوشانند و ضمن مهار کردن استبداد مطلقه خواهند توانست تا حدودی قوانین اسلام را به اجرا درآورند. محقق نائینی به صراحت اعلام کرده که نظام مشروطه نیز بر طبق اصول تشیع، حکومتی غاصبانه است اما غصبش از حکومت استبدادی مطلقه کمتر است زیرا در حکومتهای مستبد هم مقام کبریایی الهی غصب می شود و هم مقام امامت و هم حق ملت، ولی در مشروطه تنها مقام امامت غصب شده است. (نائینی، ۱۳۷۸ ق، ص۷۳) شیخ محمد اسماعیل محلاتی مشروطیت را تحت دو عنوان تقلیل جور و حفظ بیضهٔ اسلام قرار داد و حمایت از مشروطه را برای رسیدن به دو عنوان فوق واجب دانست(محلاتی، ص ۴۷۵). در مقابل مشروعه خواهان با ذکر موارد متعددی از مفاسدی که به دنبال طرح مشروطه در کشور پدید آمده، اصول مشروطه را با قوانین شرع در تضاد می دیدند. شیخ فضل الله نوری و سایر همکاران او در حالی که در ابتدا با مشروطه همراهی داشتند بتدریج در مخالفت با مشروطه کارشان به جایی رسید که شیخ فضل الله نوری به صراحت اعلام کرد که ممکن نیست مملکت اسلامی در تحت قانون مشروطه گی دربیاید مگر به رفع ید از اسلام. (شیخ فضل الله نوری، ص۱۶۷) محمدحسین بن علی اکبر تبریزی از مشروطه به عنوان غوغایی عالمگیر و فتنه ای بزرگ یاد کرد. (تبریزی، ص۱۱۳)یکی از مشترکات این دو گروه، مسأله ولایت فقیه بود گرچه در حوزهٔ اختیارات ولی فقیه همان دو دیدگاهی که از زمان محقق نراقی ظهور کرده بود، ادامه داشت. یکی از فقیهان این دوره محقق نائینی نظریه پرداز بزرگ مشروطه بود. مهمترین اصلی که وی برای مشروعیت بخشیدن به اصول مشروطه از آن بهره برده، اصل ولایت فقیه است. نائینی بارها بر این مطلب پای فشرده که برای جلوگیری از تبدل حکومت ولایتیه به استبدادیه دو راه وجود دارد یکی قانون اساسی (نظام نامه) که باید با قوانین شرع مخالف نباشد و وظایف حاکم و مردم را بیان کند و دوم نظارت نمایندگان ملت و برای مشروعیت نظارت نمایندگان، اشتمال هیأت منتخبه بر عده ای از مجتهدین عدول و یا مأذونین از قبل مجتهد را لازم دانسته است. (نایئنی، ۱۳۷۸ ق، ص۳۸، ۷۴، ۱۱۰، ۱۲۰ ۱۲۲، ۱۳۲)طبق دو تقریری که از بحث مکاسب محقق نائینی (ره) به یادگار مانده، وی ولایت را به دو قسم ولایت تکوینی و تشریعی تقسیم کرده و پس از اثبات هر دو قسم ولایت برای پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) ولایت تشریعی را قابل جعل و اعطا به غیرمعصوم (ع) دانسته و در حوزهٔ ولایت تشریعی دو منصب ولایت امری و قضاوت را از یکدیگر تفکیک کرده است و قضاوت را بی هیچ شبهه ای برای فقیه ثابت دانسته ولی نسبت به منصب ولایت امری طبق گزارش محمدتقی آملی جز مقبوله عمربن حنظله دیگر روایات را از اثبات ولایت عامه فقیه قاصر دانسته است. و دلالت آنها را بر چیزی افزون بر اثبات وظیفه تبلیغ احکام بر مردم و وجوب اطاعت مدام برآنچه تبلیغ می کنند، نمی دانست. اما دلالت مقبوله عمربن حنظله بر ولایت عامه فقیه را پذیرفته است. (محمدتقلی آملی، ج۲، ص۳۳۴) بعضی از نویسندگان معاصر محقق نائینی را اولین فقیهی می دانند که معتقد به نظریه انتخاب است. (کدیور، ۱۳۷۷، ص۴۹) اما حقیقت آن است که انتساب نظریه انتخاب به محقق نائینی با آنچه از آثار باقیمانده از محقق نائینی استفاده می شود، سازگاری ندارد. یکی دیگر از فقیهان نامدار این دوره محقق خراسانی است. محقق خراسانی ابتدا تقسیم ولایت، به ولایت استقلالی و ولایت اذنی توسط شیخ انصاری را مورد مناقشه قرار داد و بر این باور بود که اختلاف در متعلق ولایت موجب اختلاف در اصل ولایت نمی شود و همچنین بر خلاف نظر شیخ وجوب اطاعت

معصومـان (ع) در اوامر عرفی و شخصـی در خارج از مسایل مهم جامعه به احکام شـرعی و مسایل سیاسـی را مورد تردیـد قرار داد. محقق خراسانی مسـتندات روایی «ولایت فقیه» را از اثبات ولایت عامه فقیه قاصـر دانسـته و دلالت هیچکـدام را تمام نمی داند.اما از راه دلیـل عقلی، ولاـیت فقیه را در امور سیاسـی و شؤون اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه اثبات کرده است. به اعتقاد وی شارع مقدس برای ادارهٔ این امور حتماً باید کسی را نصب کند، آن شخص یا همهٔ مسلمانان هستند و یا تنها عادلان و یا افراد موثق هستند. هر کـدام از سه عنوان اول که نصب شـده باشـد فقیه نیز داخـل است ولی اگر فقیه نصب شـده باشـد، آن عناوین داخل نیسـتند پس ثبوت ولایت بر این امور برای فقیه قطعی و یقینی است. به عبارت دیگر فقیه قـدر یقین از میان افرادی است که احتمال داده می شود که مباشـرت یـا اذن آنـان در ادارهٔ امور جامعه معتبر باشـد و بقیه مشـکوک هسـتند و اصل عـدم ولایت دربارهٔ آنان جاری می شود. (محقق خراسانی، ۱۴۰۶ ق، ص۹۳)سومین فقیه این دوره که بدون توجه به غوغای مشـروطه، به شیوهٔ کاملاً فقهی مسأله ولایت فقیه را بحـث کرد محقـق اصـفهانی بـود. محقـق اصـفهانی برای اثبـات ولاـیت فقیه ابتـدا سه روایت را نقـل و بعـد از تقریب اسـتدلال به روایات، تنها دلالت مقبوله را پـذیرفت، وی بر این باور بود که مراد از حاکم در مقبوله یا والی است و یا قاضـی. اگر والی باشـد که دلالت مقبوله بر ولایت عامه روشن است و اگر مراد قاضی باشد، ولایتی وسیعتر از محدودهٔ قضاوت را اثبات می کند زیرا ولایت بر امر قضاوت مسـتلزم داشـتن ولایت بر اموری است که امروزه از شؤون قضاوت محسوب می شود مانند حفظ مال غایبین وقاصـرین و تـولیت کـار آنـان و... و در تقریب دلیـل عقلی ولاـیت فقیه معتقـد بـود، به همـان دلیـل که نصب رئیس واجب است، نصب فقیه نیز واجب است، زیرا واگـذاری کارهـایی که مردم نیاز دارنـد به رئیس خود مراجعه کننـد، به همه مردم خلاف فرض است (زیرا فرض این است که این کارهـا از عهـده مردم سـاخته نیست و نیاز دارنـد به رئیس مراجعه کننـد) در نتیجه امر دایر است بین اینکه شـخص منصوب، فقیه باشد یا شـخص دیگری غیر از فقیه. تعیین شـخص خاصـی غیر از فقیه قطعاً باطل است، پس این شـخص در فقیه تعین پیدا می کند. چنان که دیدیم تمامیت دلیل عقلی فوق را منوط به آن دانسـته که فقیهی که ولایت جامعه را به عهده می گیرد علاوه بر این که در اسـتنباط احکـام اهـل نظر است، در امور سیاسـی نیز اهل نظر باشـد. زیرا واگـذاری امور سیاسـی به رئیس برای تکمیل نفص عامه است، لذا باید بصـیرت رئیس در امور سیاسـی مافوق عامه باشد.محقق اصـفهانی با اینکه در ادلّه نقلی ولایت فقیه مناقشه کرده، در عین حال پـذیرفته است که ولایت فقیه در بسیاری از مواردی که جزو قلمرو ولایت فقیه شـمرده شـده اجماعی است و در سخنـان فقیهـان چنان مسلّم و یقینی انگاشـته شـده که نیازی به اسـتدلال نـدارد به طوری که ولایت فقیه در سـخنان اصـحاب، دلیل بسیاری از احکام شمرده شده است نه این که بر ولایت فقیه دلیل اقامه شده باشد. (محقق اصفهانی، بی تا، ص۲۱۴)چهارمین فقیهی که نظراتش در مسأله ولایت فقیه در این مرحله بایـد مورد توجه قرار گیرد عبدالحسـین لاری است. عبدالحسین لاری از طرفـداران «ولاـیت مطلقه انتصابی فقیه» در عصـر مشـروطه شـمرده می شود و نخستین فقیهی است که تعبیر «ولایت مطلقه» را برای فقیهان بکار برده و جزو آن دسـته از فقیهانی است که ادامه دهنده دیدگاه محقق نراقی و صاحب جواهر در مسأله ولایت فقیه به حساب می آید. وی ابتدا ولایت رابه دو مرتبه تقسیم کرده است. ولایت خداوند را در مرتبهٔ اول قرار داده و ولایت پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) و فقیهـان را در مرتبـهٔ دوم و معتقـد است که پس از امامـان معصوم (ع) فقیهـان همـان ولاـیت مطلقه ای را که ائمه دارا بودنـد، دارا هسـتند و هیچ تفاوتی میان ائمه (ع) در داشتن ولایت مطلق وجود ندارد و تفاوت میان آنها تنها در مقامات معنوی و خصائصی است که خارج از حوزهٔ ولایت است. پس از به دلیل مناقشه های متعددی که در سند و دلالت روایات مربوط به ولایت فقیه به وسیلهٔ سید عبـدالفتاح حسینی مراغی، شـیخ انصاری، آل بحرالعلوم، آخونـد خراسانی و محقق نائینی انجام گرفت، و اعتماد به این روایات سـیر نزولی را طی کرد، روایـات فوق بـار دیگر توسـط محقق لاـری مورد توجه قرار گرفت و بـا تقریری نو دلاـلت اطلاقـات و عمومـات لفظی بر ولایت فقیه تثبیت شد؛ به عقیدهٔ لاری ضـعف سـند روایات مربوط به ولایت فقیه با شهرت غلبهٔ صدق و اینکه در این مسأله که هیـچ داعی بر جعـل و وضع نیست، دست زدن به جعـل امر لغو بوده است؛ جـبران می شود. مهمترین اشـکالی که آن بزرگـان بر

دلالت اخبار گرفته بودند این بود که روایات در مقام بیان وظیفه فقها در بیان احکام است نه ولایت، به عقیدهٔ محقق لاری این تفسیر از اخبار نه تنها برخلاف فهم مشهور علما، بلکه برخلاف اجماع منقول و محصل علما از آغاز اجتهاد تا زمان القای این شبهه است. فقیهان در طول تاریخ فقاهت، از این اخبار عموم ولایت فقیه را فهمیده اند نه صرفاً بیان احکام را. وی معتقد است به لحاظ فنی اگر در دلالت ضعفی باشد بوسیلهٔ شهرت و اجماعی که ذکر شد قابل جبران است زیرا اگر شهرت و اجماع به طور قطعی کاشف از مدرک قطعی یا ظنی باشد اعتبارش به خاطر مندرج شدن در ادلهٔ خاصه خواهد بود، و اگر به طور ظنی کاشف از مدرک قطعی یا ظنی باشد در این صورت هم معتبر خواهد بود زیرا سیرهٔ مستمر، بر اعتبار و حجیت ظنونی است که متعلق به دلالت لفظی است ولو لفظ متعلق ظن باشد نه منشأ آن. در حقیقت محقق لاری بین عمل مشهور با فهم مشهور فرق قائل شده و آنچه معروف شده که با شهرت نمی توان جبران دلالت کرد را به عمل مشهور حمل کرده و فهم مشهور را جایر ضعف دلالت داشته است. و سپس به ثمرهٔ وجود اطلاقات و عمومات معتبر در مسألهٔ ولایت فقیه پرداخته و بر این باور است که در موارد شک به عموم سلطنت و ولایت فقیه تمسک می شود.و در پایان مناصب فقیه را در چهار منصب دسته بندی کرده که عبارت است از منصب افتاء، منصب قضا، تصدی کارهایی که در زمان حضور امام (ع) نیاز به اذن امام دارد، اقامهٔ حدود و تعزیرات و جهاد با کفار. (لاری، ۱۴۱۸ م، ج ۴، ص ۱۳۸–۱۵۸)مرحله پنجم: دورهٔ درخشش ولایت فقیه در میدان عملمرحلهٔ پنجم این مقاله با عنوان «دورهٔ درخشش ولایت فقیه در میدان عمل» به طرح دیدگاه فقیهان معاصر، دربارهٔ ولایت فقیه می پردازد. قسمت اول این مرحله به بررسی دیدگاه معمار بزرگ انقلاب اسلامی در مسألهٔ ولایت فقیه اختصاص دارد. امام خمینی (ره)، هم ابتکار تبیین نوین و جامع از ولایت فقیه را در عرصهٔ تئوری به عهده گرفت و در واقع نظریه تشیع دربارهٔ چگونگی ادارهٔ کشور را بیان کرد، و هم برای نخستین بار نظام مبتنی بر ولایت فقیه را در ایران بنیان نهاد و این نظریه مظلوم را که در لابه لای کتاب ها محبوس شده بود به صحنه اجتماع آورد. در این پژوهش نظریات امام به ترتیب تاریخی از کتابهای ایشان استخراج شده است. قسمت اول این بخش به «تبیین ولایت فقیه قبل از پیروزی انقلاب» اختصاص دارد.امام خمینی (ره) نظر خود دربارهٔ ولایت فقیه را نخستین بار در کتاب کشف الاسرار بیان داشت وی در این کتاب ابتدا با دلیل عقلی، ضرورت وجود قانون و حکومت در جامعه بشری را به اثبات رسانده و سپس با دلیل عقلی مستقل و غیرمستقل و سیرهٔ پیامبر (ص) و علی (ع) ضرورت تشکیل حکومت در همه زمان ها و مکانها را نتیجه گرفت و در دلیل عقلی مستقل به حکومت الهی اشاره کرد و نشان داد که بلاتکلیف گذاشتن مردم در مسأله حکومت با حکمت خدا سازگار نیست و در دلیل عقلی غیرمستقل به ماهیت قانون اسلام و روح کلی حاکم بر قوانین اسلام استناد کرد. ایشان با توجه به این که ادارهٔ حکومت بدون حاکم و والی امکان ندارد؛ در دوران حیات پیامبر(ص) و امامان معصوم (ع) آنها را به عنوان والی و حاکم در حکومت اسلامی معرفی کرده و در عصر غیبت با استناد به روایات، حق حکومت را تنها برای فقیه عادل قائل شد و حاکم مشروع و منصوب از جانب معصومان (ع) را فقیه عادل معرفی کرده است. (امام خمینی، بی تا، ص ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۳۶) امام خمینی (ره) در کتاب «الرسائل» پس از اثبات ضرورت تشکیل حکومت اسلامی با توجه به جامعیت دین اسلام، فقیه را به حکم عقل، بهترین گزینه برای تصدی حکومت معرفی کرده و روایات را به عنوان مؤید حکم عقل ذکر کرده است. (امام خمینی، ۱۳۸۵ ق، ص۹۴) و در کتاب «تحریرالوسیله» در مبحث «شرایط نماز جمعه» به صراحت دین اسلام را «دین سیاست» معرفی کرده و تأکید کرده است که هر کس دین را از سیاست جدا کند نه دین را شناخته و نه سیاست را، ایشان در «مبحث امر به معروف و نهی از منکر» همان کتاب، فقیهان جامع الشرایط را نایبان عام حضرت ولی عصر (عج) معرفی کرده که در اجرای سیاست و دیگر مسؤولیتهایی که به عهده امام است، به جز جهاد ابتدایی، جانشین آن حضرت هستند. (امام خمینی، ۱۳۹۰ ق، ج۱، ص۲۳۴، ۴۸۲)امام خمینی (ره) در «کتاب البیع» که مهمترین اثر فقهی امام در دورهٔ قبل از پیروزی انقلاب است؛ دربارهٔ ضرورت تشکیل حکومت اسلامی به تفصیل بحث کرده است. امام خمینی (ره) در این اثر ارزشمند پس از بیان جامعیت دین اسلام و گستردگی آن در تمام شؤون عبادی، اقتصادی، سیاسی،

اجتماعی و ...نتیجه می گیرد هر انسان منصفی که قوانین شرع را ملاحظه کند، یقین می کند که این قوانین برای اداره حکومت آمده است. ایشان سپس به دلیل عقلی مستقل و غیرمستقل استدلال کرده وآنگاه پنج روایت را در تأیید حکم عقل نقل کرده است. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۶۱) وی پس از تأیید ضرورت تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت، دربارهٔ حاکم حکومت اسلامی، چنین اظهار نظر کرده که گرچه در زمان غیبت شخص خاصی برای تصدی حکومت اسلامی تعیین نشده لیکن چون حکومت اسلامی در حقیقت حکومت قانون خدا است، لذا باید حاکم اسلامی دارای دو صفت باشد یکی علم به قانون و دیگری عدالت و این دو شرط در فقیه جامع الشرایط جمع است، لذا تمام اختیاراتی که برای رسول (ص) و امامان (ع) در امر حکومت و سیاست ثابت است برای فقیه عادل نیز ثابت است. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۶۷) و برای اثبات چنین ولایت مطلقه ای برای فقیه از شیوه ای ابتکاری استفاده کرده است. در این شیوه امام خمینی (ره) با بیان یک سلسله مطلب خدشه ناپذیر، بدیهی و بی گفتگو، به عنوان مبانی ولایت فقیه، نتیجه گرفته که در دوران غیبت کبری باید حاکمیت و رهبری جامعه اسلامی با اختیاراتی به گونه اختیارات پیامبر (ص) و امام (ع) در ادارهٔ جامعه، به عهده فقیه جامع الشرایط گذشته شود و اثبات چنین ولایتی برای فقیه از «واضحات عقل» از «واضح ترین احکام عقول»، «بی نیاز از برهان» و «ضروری و بدیهی» است. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۶۲)با این حال برای تنبه کسانی که بدیهی بودن مسأله را قبول ندارند دلایل محکم عقلی و نقلی اقامه کرده است. دلیل عقلی مستقلی که امام خمینی (ره) اقامه کرده بر این پایه استوار است که فقدان حکومت دینی و حاکم عالم و عادل موجب هرج و مرج و اختلال نظام است و این امور با حکمت خدای حکیم سازگار نیست و دلیل عقلی غیرمستقلی که امام خمینی (ره) برای اثبات ولایت فقیه اقامه کرده بر سه پایه استوار است. اول آن که حکومت اسلامی در همه دوره ها باید تشکیل شود، دوم آن که ماهیت و هدف حکومت اسلامی حکومت قانون الهی است و سوم آنکه برای رسیدن به هدف فوق، حاکم باید عالم به قانون خدا و عادل باشد و دست برداشتن از دو شرط فوق به معنای آن است که خداوند جاهل و ظالم و فاسق را والی مسلمانان قرار داده و بر مقدرات و اموال و نفوس آنان مسلط کرده و این معقول نیست.ایشان سپس به بحث کاملاً فنی دربارهٔ روایات مربوط به ولایت فقیه پرداخته و در این قسمت پنج روایت را محور قرار داده و بقیه روایات را در ذیل آن پنج روایات و یا در پایان به عنوان مؤید ذکر کرده است و از میان پنج روایت اصلی، سند توقیع شریف را گرچه دلالتش را تمام معرفی کرده اما آن را غیرمعتبر دانسته است. سند و دلالت روایت «خلافت»، «حصون اسلام»، «مقبوله عمربن حنظله» و «وراثت» را نیزتمام دانسته است. برخلاف عده ای از فقیهان که ضمن تردید در اطلاق و ظهورات روایات، قدر متیقن از روایات را بیان احکام و قضاوت و امور حسبیه دانسته اند، امام خمینی (ره) خلافت در جمله «اللهم ارحم خلفایی» را به معنای ولایت و حکومت می دانست از «حصن اسلام» حفظ مجموعه دین را استنباط کرد و بر این باور بود که مجموعه دین در پرتو حکومت دینی محفوظ می ماند و از جمله «الفقهاء امناء» امانت داری در سطح حکومت و ولایت را برداشت کرد و از جمله «فانی قد جعلته علیکم حاکماً» چنین استنباط کرد که امام صادق (ع) فقیه را هم در امور قضایی و هم در امور مربوط به حکومت حاکم قرار داده است. ایشان و مفهوم «وراثت انبیاء» را مفهومی گسترده قلمداد کرد و معتقد بود که مقتضای ارث بردن علما از انبیاء آن است که تمام آنچه تحت ولایت انبیاء است به فقیهان منتقل شود. و در ادامه استدلال به ولایت فقیه، به ولایت حسبیه نیز استدلال می کند. اصل ولایت فقها بر امور حسبیه از مسایل خدشه ناپذیر و اجماعی فقه است، امام خمینی (ره) حوزهٔ حسبیه را گسترانید و حکومت را، با تمام کارهای ریز و درشت آن، زیر چتر حسبه گنجاند بود و ادارهٔ امور اجتماعی را از مهمترین مصداقهای حسبه معرفی کرد. که بدون تشکیل حکومت عادلانه اسلامی انجام این امور حسبه امکان ندارد. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۳۷ ۴۶۴)امام خمینی (ره) بحث مستقلی تحت عنوان انتصاب یا انتخاب ارائه نکرد لیکن از ادلّه ای که برای اثبات ولایت فقیه اقامه کرد نظریه انتصاب به روشنی استنباط می شود، زیرا امام خمینی در ذیل استدلال به هر کدام از روایات، به نصب تصریح کرده است. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۷۹) ایشان در پایان این قسمت به بحث مزاحمت فقیه با

فقیه دیگر پرداخته و معتقد است، هرگاه فقیهی به اعمال ولایت پرداخت، فقیهان دیگر مجاز نیستند در کار او دخالت کنند. طبیعی است که مجاز نبودن به مزاحمت در صورت نداشتن تشکیلات حکومتی به صورت موردی است یعنی در موردی که فقیهی مشغول اعمال ولایت شد فقیه دیگر حق مزاحمت ندارد. ولی در صورت تشکیل حکومت مجاز نبودن به مزاحمت شامل تمام حوزهٔ فعالیت حکومت خواهد بود، خواه مزاحمت به صورت دخالت در اصل حکومت و تشکیل حکومت عرضی باشد و خواه به صورت دخالت در برخی از شؤون حکومت. حتی اگر فقیهی در مقدمات کاری داخل شد. فقیه دیگر حق مزاحمت ندارد و امام خمینی برای اثبات مدعای فوق ادله متعددی را به صورت کاملاً فنی مطرح کرده است. (امام خمینی، ۱۳۶۳ ش، ج۲، ص۴۶۴)قسمت دوم این بخش به «تبیین ولایت فقیه پس از پیروزی انقلاب» اختصاص دارد. امام خمینی پس از پیروزی انقلاب در دو مقطع زمانی به تبینن ولایت فقیه بیشتر همت گماشت. مقطع اول از زمان تصویب ولایت فقیه در مجلس خبرگان شروع و مدت چهار ماه طول کشید. در این مقطع امام خمینی (ره) به دفاع جانانه از ولایت فقیه برخاست و به اشکالات مطرح شده پاسخ داد. مجموعه توضیحات امام خمینی (ره) در این زمان را می توان در محورهای ذیل تنظیم کرد. حکومت اسلامی حکومت قانون است، ولایت فقیه ریشه در قرآن و سنت دارد، اصل ولایت فقیه بهترین اصل قانون اساسی است، ولایت فقیه خواست ملت است. اختیارات ولی فقیه بیش از آن است که در قانون اساسی آمده ولایت فقیه دیکتاتوری نیست و... (امام خمینی، ۱۳۶۱ ش، ج۳، ص۱۰۵-۲۲۳، ج۹، ص۴۲، ج۶، ص۹۵، ۱۱۸، ۲۳۴، ۵۲۹، ج۱۱، ص۱۳۳)مقطع دوم که امام خمینی (ره) به مسأله ولایت فقیه توجه ویژه ای مبذول داشت، به دو سال اخیر دوران زمامداری آن فرزانه جاوید باز می گردد. در این مقطع امام خمینی (ره) راجع به قلمرو اختیارات ولی فقیه رهنمودهای راهگشایی ارائه نمود و ابعاد تازه ای از قلمرو اختیارات ولی فقیه را بیان فرمود. (امام خمینی، ۱۳۶۱ ش، ج۲۰، ص۱۶۵)بخش دوم این مرحله به طرح «ولایت فقیه از نگاه فقیهان معاصر امام خمینی (ره)» اختصاص دارد. نظریات فقیهان معاصر امام را می شود در سه نظریه جمع بندی کرد. بعضی نویسندگان نظریه های فقیهان را تا ۹ نظریه رسانده اند که همه آنها در این سه دیدگاه قابل جمع هستند: ۱ نظریه ولایت انتصابی فقیه ۲ نظریه ولایت فقیه در امور حسبیه ۳ نظریه ولایت انتخابی فقیه. اگرچه تمام فقیهان طرفدار نصب بالفعل فقیه دربارهٔ قلمرو اختیارات ولی فقیه دیدگاه یکسانی ندارند اما همه آنها را می توان در دیدگاه اول جای داد. اولین فقیه از این دسته آیت الله العظمی بروجردی (ره) است. آیت الله بروجردی (ره) روایات ولایت فقیه را با توجه به روح قوانین اسلام و نقش ولی فقیه در اجرای احکام شرع تحلیل کرد. وی سپس برای درک بهتر روایات مربوط به ولایت فقیه بویژه مقبوله عمربن حنظله، چهار مقدمه را تنظیم کرده است. یکی آنکه در هر جامعه ای کارهایی هست که در قلمرو وظایف فردی نیست و از وظایف رهبری و حکومت است. دوم آن که اسلام دینی است سیاسی، اجتماعی که احکام آن در عبادت های شرعی خلاصه نمی شود بلکه بیشتر این احکام درباره کشورداری، تنظیم جامعه و تأمین امنیت فرد و اجتماع است. سوم آن که در اسلام وظایف سیاسی از احکام عبادی جدا نیست و مردان دین از مردان سیاست جدا نیستند و چهارم آن که زعامت مسلمانان پس از پیامبر(ص) از حقوق امامان دوازده گانه است.با توجه به مقدمات چهارگانه فوق از آن جا که این امور در همه عصرها مورد ابتلای مردم است، حتی در عصر غیبت و در عصر حضور نیز در همه احوال شیعیان متمکن از مراجعه به ائمه (ع) نبوده اند، ما قطع و یقین پیدا می کنیم که شخصیتهایی مانند زراره، محمدبن مسلم از مرجعی که در صورت عدم تمکن از مراجعه به معصومان (ع) در مسایل سیاسی، اجتماعی وظیفه دارند به او مراجعه کنند پرسیده اند و ائمه (ع) نیز این امور را مهمل و بی پاسخ نگذاشته اند و افرادی را برای انجام این امور نصب کرده اند. به ویژه که از آینده خبر داشته اند و اصحاب را از مراجعه به طاغوت و قضاوت جور نهی کرده بودند و مقبوله عمربن حنظله یکی از این دسته از روایاتی است که به دستمان رسیده است. پس مراد «حاکم» در مقبوله مرجعی است که ائمه (ع) برای تصدی امور سیاسی و اجتماعی شیعیان نصب کرده اند و مقبوله آن حکم عقلی را تأیید می ند و مراد امام صادق از «حاکم» در مقبوله کسی است که در امور سیاسی، اجتماعی که جزو وظایف فردفرد نیست و شارع نیز راضی به ترک آن نمی باشد

مردم وظیفه دارنـد بـه او مراجعه کننـد که قضـاوت تنها بخشـی از این وظـایف است. (آیت الله بروجردی، ۱۳۶۲ ش، ج۵۲)دومین فقیهی که در این فصل با دیدگاهش در مسأله ولایت فقیه آشنا می شویم، شـهید بزرگوار آقا مصطفی خمینی (ره) است. این شهید فرزانه در پاسـخ به ندای پدر بزرگوارش که از حوزویان خواسـته بود به شـناساندن و تبیین «ولایت فقیه» بپردازند؛ این بحث رامطرح کرد. به عقیـده وی تمـام اختیاراتی که خداونـد در ادارهٔ شؤون مردم به معصومان (ع) داده به فقیه نیز داده است و تصـریح کرده که حل تمام مشـکلات فردی و اجتماعی و تشـکیل وزارتخانه های مختلف در شؤون مختلف مملکت از جمله اختیارات فقیه است. این شهیـد بزرگوار در زمینه اثبـات ولـایت فقیه دو ابتکـار دارد یکی اصالت دادن به دلایل عقلی و دیگری اسـتناد به آیات قرآن. دلایل عقلی ایشان بر دو مقدمه اسـتوار است، اول جامعیت دین اسلام و دوم آن که تکالیف شرعی به چند دسته تقسیم می شود. دستهٔ اول تکالیفی که از شخصی خاص یا حالتی خاص، خواسته شده مانند بسیاری از تکالیف فردی، دستهٔ دوم تکالیفی که انجام یا ترک آن از همه افراد در تمام حالات خواسـته شـده مانند ترک شـرب خمر یا زنا. دسـته سوم تکالیفی است مربوط به جامعه که شارع به هیچ وجه راضـی نیست این تکالیف زمین بمانـد. و هیـچ تکلیفی نمی توانـد در انجام آنها مزاحمت ایجاد کند مانند نظم و امنیت جامعه. دین اسـلام که دین جامع است نمی تواند نسبت به این قبیل تکالیف (نظم و امنیت) بی تفاوت باشد. و کسـی را به عنوان مسؤول و متصـدی این قبیـل کارهـا تعیین نکنـد. معقول ترین گزینه برای انجام این دسـته از تکالیف در عصـر غیبت تعیین فقیه عادل است.در قسـمت ادلّه نقلی این شـهید بزرگوار ابتـدا به آیـات قرآن و سپس به روایات اسـتدلال کرده است. در اسـتدلال به روایات افزون بر روایات مورد اشارهٔ دیگران به روایات جدیـدی نیز اسـتدلال کرده مانـند بعضـی از خطبه های نهـج البلاغه و در پایان ادلّه به اجماع منقول و محصـل نیز تمسـک کرده است. در بحث تعیین قلمرو ولـایت فقیه ابتـدا ولـایت را به دو قسم ولایت اختیاری و غیراختیاری تقسـیم و ولایت اختیاری را نیز به ولایت عامه مطلقه و ولایت عامه مقیده تقسیم کرد. از دیدگاه وی ولایت عامه مطلقه مانند ولایتی است که انسان بر جان و مال خودش دارد و ولایت پیامبر و ائمه (ع) نیز مصداق ولایت عامه مقیده است. در نتیجه ولایت فقیه نیز از مصادیق ولایت عامه مقیـده می باشد. در ادامه در پاسخ به این سؤال که با توجه به اینکه وکالت با مرگ باطل می شود و فقیهان نیز از سوی امام صادق (ع) نصب شـده انـد چگونه می تواننـد وکالتشان پس از امام صادق (ع) ادامه پیدا کنند؟ بر این باور است که این بحث فایده چندانی ندارد. زیرا مقتضای ادلّه آن است که ولایت برای فقیه فعلاً ثابت است و این که به چه صورتی این ولایت اتفاق افتاده است مهم نیست. ضـمن این که از دو جای توقیع شـریف نیز نصب فقیهان اسـتنباط می شود یکی از «حوادث واقعه» و دیگری «فـانهم حجتی علیکم».پایـان بخش مباحث مربوط به ولایت فقیه از نگاه این شـهید بزرگوار، بحث شـرایط حاکم اسـلامی است. این شهید فرزانه سه شـرط اساسی فقاهت، عدالت، سیاست مداری و مدیریت و آگاهی به زمان را از شرایط حاکم اسلامی می داند. وی در شرط فقاهت، افزون بر اجتهاد در فروع، اجتهاد در اصول را نیز معتبر دانسته و در بحث شرط عدالت این ادعا را که فسق شخصی با عدالت در مسایل نوعی و اجتماعی قابل جمع است را به شدت رد می کند. و شـرط بصـیرت، سـیاست مداری و مدیریت را بدون شبهه در ولی فقیه لازم می داند. با این توجیه که اگر فقیه این شرط را نداشته باشد مذهب و دین به ناتوانی در ادارهٔ جامعه متهم می شود و این امر به انحراف مردم از مسـیر حق می انجامـد و آنچه بـاعث اتهام دین یا انحراف شود به حکم عقل جایز نیست. افزون بر این که قـدر متقن کسـی که از اصل عـدم ولایت خارج شـده، فقیه عادل سـیاست مدار مدیر و مدبر است. به علاوه عقلای عالم هم کسـی را که مدیر و سـیاست مدار نیست در رأس حکومت قرار نمی دهند و شـرع مقدس کاری بر خلاف فهم عرفی و نظر عقلا در این امور عقلـایی انجـام نمی دهـد. (شـهید آقـا مصـطفی خمینی، ۱۴۱۸ ق، ص۳-۸۳)سـومین فقیـه در ایـن گروه ایـت الله العظمی سیدمحمـدرضا گلپایگانی است. دیـدگاه آیت الله گلپایگانی در ولایت فقیه از کتاب «الهدایه الی من له الولایه» نقل شده است. نظر ایشان را در چند اصل زیر می توان خلاصه کرد.۱- اصل این است که هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد، مگر پیامبر و ائمه (ع) که بر جان و مال مردم از بزرگ و کوچک ولایت دارنـد.۲- برخی از مسایل سیاسـی، اجتماعی هست که شارع راضی به معطل ماندن

آنها نیست.۳- از روایات استفاده می شود که ائمه (ع) فقها را به نوعی از ولایت و حکومت بر جامعه منصوب و اداره امور سیاسی اجتماعی مردم را که شارع راضی به معطل ماندن آنها نیست به فقیهان واگذار کرده اند.۴- ولایت فقیهان به جز در اموری است که اختصاص به ائمه دارد مانند امور شخصی، اموال مردم و... (آیت الله گلپایگانی، ۱۳۸۳، ص۲۰-۲۵)آیت الله سید عبدالاعلی موسوی سبزواری آخرین فقیهی است که به عنوان طرفدار دیدگاه ولایت انتصابی فقیه معرفی می شود. این فقیه فرزانه ولایت ذاتی تکوینی و تشریعی را مختص به خداوند متعال می داند و ولایت غیرذاتی را مختص کسانی می داند که خداوند به آنان ولایت داده و عبارت اند از پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع). این بزرگواران به ادله اربعه از اصل عدم ولایت خارج شده اند. از آنجا که تنظیم امور مردم همیشه مطلوب است و نظم بخشی به امور مردم هم به اشخاص خاصی واگذار شده به عقیده ایشان این اشخاص به دلیل عقل و نقل، فقیهان جامع شرایط هستند. این فقیه بزرگوار تصریح کرده که اگر صفاتی که در مورد فقیه جامع شرایط گفته شده، در شخصی جمع شود ولایت مطلقه بر عهدهٔ اوست. چه خودش بخواهد و چه نخواهد و چنین شخصی نایب امام است مگر آنچه از مختصات ائمه است و با دلیل از عهده فقیه خارج شده است. (سیدعبدالاعلی سبزواری، بی تا، جزء ۱۶، ص۳۹۷)دیدگاه دوم عبارت است از «ولایت فقیه در امور حسبیه». طرفداران این دیدگاه ادلّه ولایت فقیه را از اثبات ولایت عامه انتصابی فقیه، عاجز دانسته و بر این باورند که تنها از دلیل های لفظی ولایت فقیه در امر فتوا و قضا استفاده می شود و تصدی فقیه نسبت به امور حسبیه از باب قدر متیقن ثابت است. دو تن از فقیهان معاصر به عنوان نماینده این دیدگاه شناخته می شوند. یکی از آن دو فقیه، آیت الله سیدمحسن حکیم است. این فقیه فرزانه ضمن اشاره به روایاتی که طرفداران ولایت مطلقه فقه بدان استناد کرده اند، دلالت یک به یک روایات را مورد مناقشه قرار داده و آنها را حمل به بیان وظیفه علما در تبلیغ احکام و قضاوت کرده است. به عقیده آیت الله حکیم در مقبوله عمر بن حنظله، فقیه در مقابل قاضی منصوب از سوی جائر، به عنوان حاکم معرفی شده و چون قاضیان دستگاه جایر دارای حوزه و قلمرو اختیارات گسترده اند، فقیه نیز همان اختیارات را دارد. بنابراین فقیه اختیاراتی وسیع تر از حلّ فصل خصومت را به عهده دارد. (سیدمحسن حکیم، ۱۳۷۱ ش، ص۲۹۹)این سخن آیت الله حکیم توسط آیت الله خویی مورد مناقشه قرار گرفته، آیت الله خویی معتقد است که مقام قضا و ولایت دو مقوله جدای از یکدیگرند. اثبات هر یک برای فقیه نیاز به جعل و دلیل معتبر دارد و اثبات یکی مستلزم اثبات دیگری نیست.دومین فقیه طرفدار این دیدگاه آیت الله خویی است. آیت الله خویی در کتاب «مصباح الفقاهه» بحث مستقلی را در مسأله ولایت طرح کرده است. ابتدا ولایت را برای پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) از چهار جهت اثبات کرده: ۱ ولایت تکوینی ۲ ولایت تشریعی ۳ وجوب اطاعت در اوامر شرعی ۴ وجوب اطاعت در اوامر شخصی. سپس در بحث ولایت فقیه، یکایک ادلّه ولایت فقیه را مورد مناقشه قرار داده و در پایان نتیجه گرفته که به حسب روایات غیر از منصب فتوا و قضاوت منصب دیگری را نمی توان برای فقیه ثابت کرد. اما به حسب اصل، وضع متفاوت است، زیرا یا علم داریم که غیرفقیه بدون فقیه حق تصرف در آن امور را ندارد مانند حدود و تعزیرات. در این صورت باید از فقیه اذن بگیرند. یا شک داریم حالا شک یا در اعتبار اذن فقیه در صحت شیئی داریم نه وجوبش مانند نماز میت، به اطلاق ادلّه وجوب نماز میت برای اثبات صحت بدون اذن فقیه تمسک می کنیم و یا شک در اعتبار اذن فقیه در اصل وجوب شئیی داریم مانند نماز جمعه در این فرض برائت جاری می شود، و یا شک در جواز تصرف بدون اذن فقیه داریم مانند تصرف در اوقاف عمومی، در این فرض تصرف بدون اذن جایز نیست، و یا شک هم در وجوب و هم در جواز تصرف بدون اذن فقیه داریم مانند امور حسبیه، در این فرض نسبت به وجوب برائت جاری می شود و نسبت به تصرف حکم می کنیم به مجاز نبودن تصرف بدون اجازهٔ فقیه. پس از طریق اصلی عملی برای فقیه در قلمرو امور حسبیه ولایت ثابت می شود. (آیت الله خویی، ۱۴۱۲ ق، ج۵، ص۹-۴۸)دیدگاه سوم که در میان فقیهان معاصر در این دوره پیدا شده دیدگاه «ولایت انتخابی فقیه» است طرفداران این دیدگاه بر این باورند که از روایاتی که دلالت بر ولایت فقیهان واجد شرایط دارد، نمی توان نصب بالفعل فقیهان را اثبات کرد، بلکه این روایات تنها در مقام بیان شرایط ولی امر است اما انتخاب ولی امر، به عهده

امت گذاشته شده و با انتخاب امت ولایت او فعلیت پیدا می کند. این نظریه در گذشته میان فقیهان رایج نبوده؛ به لحاظ تاریخی اولین کسی که به صراحت از انتخاب ولی امر سخن گفت سید اسدالله میراسلامی معروف به خارقانی از علمای دورهٔ مشروطه است. در میان اندیشمندان معاصر شیخ مهدی شمس الدین، محمدجواد مغنیه، جعفر سبحانی و صالحی نجف آبادی را می توان به نوعی طرفدار دیدگاه انتخاب معرفی کرد؛ اما با این همه نقطهٔ عطف نظریه انتخاب در فقه شیعه را باید در کتاب «در اسارت فی ولایه الفقیه» جست و جو کرد. نویسنده کتاب پس از تنظیم پنج مقدمه که برای توضیح هر یک، باب مستقلی را اختصاص داده به بررسی ادله نصب بالفعل در مقام ثبوت و اثبات پرداخته و تاکید کرده که اگر نصب بالفعل فقیهان در مقام ثبوت ممکن باشد و در مقام اثبات هم ادلّه آن تمام باشد، نوبت به انتخاب نمی رسد. وی سپس به بررسی امکان ثبوتی نصب بالفعل می پردازد و محتملات نصب را در مقام ثبوت، پنج احتمال می داند و به همه احتمالات خدشه و اشکال وارد می کند.اشکالات مربوط به مقام ثبوت از خلط مباحث مربوط به مقام اجرا با مقام ثبوت ناشی شده است، به عنوان مثال یکی از محتملات این است که همه فقها به نحو عام استغراقی منصوب هستند و هر کدام به طور مستقل حق اعمال ولایت دارند، اشکالی که بر این احتمال وارد ساخته آن است که این احتمال بر شارع حکیم قبیح است. چرا که نظر فقها متعدد است و اعمال ولایت هر یک موجب هرج و مرج می شود. (منتظری، ۱۴۰۹ ق) پاسخ این اشکال آن است که محذوری که نقل شده مربوط به مقام اجرا است که از مقام اثبات هم متأخر است تا چه رسد به مقام ثبوت و محذور مربوط به مقام اجرا طبق قواعد اصولی به قواعد تزاحم باید عمل شود. بنابراین اشکالات ثبوتی بر نظریه نصب وارد نخواهد بود. (آیت الله منتظری، ۱۴۰۹، ج۱، ص۴۲۶ ۵۱۱)نویسنده محترم در مقام اثبات نیز به تفصیل به نقد ادلّه نظریه نصب پرداخته است. فهرست اشکالاتی که به ادلّه نصب گرفته عبارت اند از: ۱ اشکال ثبوتی ۲ منظور از این روایات، اخبار از شأن و منزلت فقها است نه دلیل منصب برای آنان ۳ مراد از این روایات آن است که رسالت بیان احکام و تعلیم و تبلیغ دین به عهده فقیهان گذاشته شده و دلالتی بر منصب ولایت ندارد ۴ فرضاً دلالت بر ولایت داشته باشد در حد بیان شرایط و صلاحیت است نه نصب بالفعل.نویسنده محترم در ادامه فصلی را نیز به اقامه دلیل برای اثبات اختصاص داده و در آن فصل بیست و شش دلیل برای اثبات مدعای خویش آورده و در آن دلایل با استفاده از حکم عقل، سیرهٔ عقلا و محتوای قاعده سلطنت، آیات قرآن که دلالت بر وجوب وفای به عقد دارد، آیات شورا، آیات خلیفه بودن انسان و نیز احکام اجتماعی اسلام و... به تثبیت نظریه انتخاب همت گماشته است. در پاسخ می گوییم اولاً: خود مستدل اعتراف کرده که با وجود دلیل بر نصب به انتخاب نوبت نمی رسد، لذا با وجود تمام بودن ادله نصب به ادله انتخاب نوبت نمی رسد، ثانیاً مستدل اعتراف کرده که سند و دلالت بعضی از ادله ناتمام است و بعضی تمام، لیکن معین نکرده است که به صدور کدام یک از روایات یا قضایای تاریخی که نقل کرده اطمینان دارد، و با توجه به پراکندگی اخباری که نقل کرده و داشتن مضامین متفاوت معنای جامعی به عنوان «انتخاب» در میان آنها وجود ندارد تا گفته شود آن معنا مورد اطمینان است. ثالثاً: فرضاً از مناقشات بالا چشم پوشی کنیم و بپذیریم که این اخبار بر «صحت انتخاب» دلالت دارند با ادلّه نصب معارض خواهند بود. و طبق قانون تعادل و تراجیح، ادلّه نصب مقدم داشته می شود زیرا ادلّه انتخاب موافق عامه است و ادلّه انتصاب مخالف عامه و یکی از مرجحات منصوص مخالفت با عامه است. کتابنامه:آملی، محمدتقی، المکاسب والبیع، تقریر الابحاث الاستاذ الاعظم المیرزا النائینی، مؤسسه نشر اسلامیابن الفوطی، کمال الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن تاج الدین، تلخیص مجمع الآداب فی معجم الألقاب، دمشق، دارالکتب الظاهریهابن ابی الحدید، ابوحامد بن هبه الله ابن محمد، شرح نهج البلاغه، افست قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیین از روی چاپ مصر دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۰ ق.امینی، عبدالحسین، الغدیر فی الکتاب و السنه و الادب، بیروت، درالکتب العربی، چاپ چهارم، ۱۳۹۷ ق.اقبال آشتیانی، عباس، تاریخ مغول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۵ ش.اردبیلی، احمد، مجمع الفایده و البرهان فی شرح ارشاد الاذهان، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۴ق.امین، سید محسن، اعیان الشیعه، بیروت، دارالتعارف، بی تا.اصفهانی، محمد معصوم، خلاصه السیر، تهران، ۱۳۵۸ ش.اصفهانی، محمدحسین، حاشیه کتاب

المکاسب، قم، مکتبه البصیرتی، بی تا.انصاری، شیخ مرتضی، کتاب المکاسب، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۲۰ ق(الف)همو، کتاب الطهاره، چاپ سنگی، بی تا.همو، کتاب الفضاء و الشهادات، مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۲۰ (ب)بروجردی، حاج آقا حسین، البدر الزاهر فی صلاه الجمعه و المسافر به قلم آیت الله منتظری، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ ش.علامه حلی، حسن بن یوسف ابن مطهر، مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، بی تا (الف)حسینی قمی، قاضی احمد بن شرف الدین حسین، خلاصه التواریخ، به کوشش احسان اشراقی، تهران، ۱۳۵۹ خورشیدی دو جلد.حسینی مراغی، میرعبدالفتاح، العناوین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۷ ق.حکیم، سید محسن، نهج الفقاهه، قم، انتشارات ۲۲ بهمن، ۱۳۷۱ ش.خمینی، آقا مصطفی، ولایه الفقیه، به کوشش مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۴۱۸.خراسانی (آخوند)، محمدکاظم، حاشیه کتاب المکاسب، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۰۶خمینی (امام)، روح الله، تحریر الوسیله، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ دوم، ۱۳۹۰همو، کتاب البیع، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، چاپ سوم، ۱۳۶۳همو، الرسائل، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۸۵ ق.همو، کشف اسرار، بی تاهمو، صحیفه نور، وزارت ارشاد اسلام، ۱۳۶۱ ش.شهید اول، محمد بن مکی، غاه المراد فی شرح نکت الارشاد، قم، مرکز الابحاث و الدراسات الاسلامیه، ۱۴۱۵طوسی، محمد بن حسن بن علی، النهایه فی مجرد الفقه و الفتاوی، قم، انتشارات قدس محمدی، بی تا (الف)طوسی، محمد بن حسن بن علی، کتاب الغیبه، مؤسسه المعارف الاسلامیه، بی تا (ب)فیض کاشانی، محمدحسن، مفاتیح الشرایع، قم، مجمع الذخایر الاسلامیه، ۱۴۰۱ ق.کشمیری، میرزا محمدعلی، نجوم السماء فی تراجم العلماء، قم، بصیرتی، بی تا.کدیور، محسن، نظریه های دولت در فقه شیعه، تهران، نشر نی، چاپ دوم، ۱۳۷۷ ش.لاری، سیدعبدالحسین، التعلیقه علی المکاسب، ج۴، به کوشش کنگره بزرگداشت لاری، مؤسسه المعارف الاسلامیه، چاپ اول، ۱۴۱۸ ق.منتظری، حسینعلی، دارسات فی ولایه الفقیه و فقه الدوله الاسلامیه، قم، مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه، ۱۴۰۹ ق.مدرس، محمدعلی، ریانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه و اللقب، تهران، خیاممهاجر، جعفر، الهجره العاملیه الی ایران فی العصر الصفوی، بیروت ۱۹۸۹ م.مفید، محمدبن نعمان، اوائل المقالات، سلسله مؤلفات الشیخ المفید، ج۴، بیروت، دارالمفید، ۱۴۱۴ ق.همو، المقنعه، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰.نائینی، شیخ محمدحسین، تنبیه الامه و تنزیه المله، تهران، شرکت سهامی انتشار، چاپ نهم، ۱۳۷۸ ق.نجفی، شیخ محمد حسن، جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام، بیروت دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.نراقی، ملا احمد، عوائد الایام، تصحیح دفتر تبلیغات، قم، ۱۳۷۵ ش.وحید بهبهانی، محمدباقر بن محمد اکمل، الفوائد الحائریه، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ اول، ۱۴۱۵ ق)هدایت، رضا قلی، ریاض العارفین، تهران، ۱۳۱۶ ش. منابع مقاله: مجله اندیشه صادق، شماره ۳و۴، برجی، یعقوبعلی

تعریف ولایت فقیه

۵ اسفند ۱۳۸۹ ، ۰۷:۴۸ تعریف ولایت فقیه

پایگاه حوزه

پرسش:ولایت فقیه را تعریف کنید. تعریف علمی این اصطلاح نیازمند شناخت دقیق مفاهیم فقه، فقیه و ولایت می باشد. از این رو ابتدا به این موضوع پرداخته و سپس جهت تکمیل بحث مطالبی را پیرامون نظریه ولایت فقیه بیان می نماییم. الف_ تعریف مفاهیم: ۱. کلمه «فقه» در لغت به معنای فهم، آگاهی و دانایی است؛(ابن فارس، معجم مقاییس اللغه، ج ۴، ص ۴۴۲.) خواه مربوط به دین باشد و یا چیز دیگر. در کتاب لسان العرب معنای «فقه» فراتر از مطلق دانستن است و منظور از آن علم و دانستنی است که همراه با دقت نظر و استنباط باشد(ابن منظور، لسان العرب، ج ۱۰، ص ۳۰۵.). «فقه» در اصطلاح؛ به معنای علم و آگاهی دقیق نسبت به علوم دین و احکام الهی و توان استنباط آنها از طریق ادله تفصیلی (کتاب، سنت، عقل و اجماع) است. «فقه» یکی از شاخه‌های علوم دینی

و عبارت است از: «علم به احکام شرعی از طریق استنباط و اجتهاد».(میراحمدی‌زاده، مصطفی، رابطه فقه و حقوق) ۲. «فقیه» کسی است که در علوم اسلامی تخصّص دارد و احکام الهی را از ادله آن استنباط می کند. ۳. «ولایت» معانی مختلفی دارد. ریشه لغوی آن (ولی) به معنای قرب، اتصال و پیوند دو یا چند شیء است. از پیوند عمیق دو شیء، ولایت پدید می‌آید.(راغب اصفهانی، المفردات فی غرایب القرآن، ص ۵۳۳) ولایت به «تکوینی» و «تشریعی» تقسیم می‌شود: یک. ولایت تکوینی «ولایت تکوینی» به معنای تصرف در موجودات و امور تکوینی است. چنین ولایتی از آن خدا است. اصل پیدایش، تغییرات و بقای همه موجودات به دست او است و همه تحت اراده و قدرت خدا قرار دارند. خداوند متعال مرتبه‌ای از این ولایت را به برخی از بندگانش اعطا می کند. معجزات و کرامات انبیا و اولیا، از آثار همین ولایت تکوینی است. آنچه در ولایت فقیه مطرح است، «ولایت تکوینی» نیست. دو. ولایت تشریعی «ولایت تشریعی» دو قسم است: ۱. قانون‌گذاری: بر اساس توحید ربوبی، هرگونه قانونی که انتساب به خداوند نداشته باشد، به شرک در تشریع منتهی می‌شود: «إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلَّهِ»(یوسف (۱۲)، آیه ۶۷.) و فقط کسی مجاز به جعل قانون است که از طرف خداوند، مأذون باشد، مانند پیامبر اکرم(ع) و امامان معصوم(ع)، قرآن در این باره می‌فرماید: «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى إِنْ هُوَ إِلاَّ وَحْيٌ يُوحى عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوى (.نجم (۵۳)، آیات ۵-۳.) امام صادق(ع) نیز فرموده است: «فما فوّض الله الی رسوله، فقد فوّض الینا»(بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۳۳۲ .) آیت الله معرفت در توضیح این موضوع می‌نویسد: «اینان حامل ودایع نبوت بودند و طبق تعلیم و تربیت پیامبر اکرم(ع) و تأیید روح القدس، بینش واقعی لازم را دارا بودند و بر ملاکات اصلی احکام، نسبت به پیشامدها کاملاً واقف بودند و بر حسب رخدادهای زمانه و مصالح مقتضی، تشریع احکام می‌نمودند».(ولایت فقیه، ص ۱۶۲.)

زمان غیبت نیز فقیه جامع شرایطی که به کتاب و سنت آشنایی دارد، نسبت به اوضاع و احوال زمانه آگاه است، مقتضیات زمان و مکان را تشخیص می‌دهد و از تقوا و پارسایی نیز برخوردار است؛ از سوی معصومین(ع)، مأذون است تا به وضع قوانین متغیر در چارچوب احکام و آموزه‌های اسلامی و مصالح جامعه اسلامی بپردازد. جعل چنین ولایتی برای فقیه جامع شرایط، نه تنها منافاتی با ولایت تشریعی و حاکمیت خداوند ندارد؛ بلکه شأنی از شؤون ربوبیّت الهی و در طول آن است.(مصباح یزدی، محمد تقی، حقوق و سیاست در قرآن، ص ۱۶۲.) ۲. زعامت و رهبری: از دیدگاه اسلامی، انسان یکتاپرست، نباید از هیچ فرد یا نهادی، فرمان ببرد و کسی را ولی، سرپرست و ارباب خود قرار دهد و بی چون و چرا مطیع او گردد: «اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ سُبْحانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ»(توبه (۹)، آیه ۳۱.)؛ «اینان دانشمندان و راهبان خود و مسیح پسر مریم را به جای خدا به الوهیّت گرفتند، با آنکه مأمور نبودند جز اینکه خدایی یگانه را بپرستند که هیچ معبودی جز او نیست. منزّه است او از آنچه [با وی شریک می گردانند». مگر آنکه خداوند سبحان برای او چنین حقی را جعل و تشریع کرده باشد. قرآن فرموده است: «النَّبِيُّ أَوْلى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ»(احزاب (۳۳)، آیه ۶ .)؛ «پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر [و نزدیک‌تر] است» نیز «إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَ هُمْ راكِعُونَ»(مائده (۵)، آیه ۵۵.)؛ «ولیّ شما، تنها خدا و پیامبر اوست و کسانی که ایمان آورده‌اند: همان کسانی که نماز برپا می‌دارند و در حال رکوع زکات می‌دهند». بر اساس این آیات خداوند ولایت تدبیری و حق اداره و تنظیم اجتماعی را برای پیامبر و امامان معصوم(ع) تشریع کرده است و تنها آنان هستند که می‌توانند حاکمیت سیاسی و زمامداری جامعه را در دست گرفته و در رأس هرم قدرت باشند.

بر اساس دلایل گوناگونی، چنین ولایتی از طرف ائمه اطهار(ع) به فقیهان واجد شرایط واگذار شده است و آنان به نیابت از معصومین(ع)، علاوه بر حق قانون‌گذاری - با قیود و شرایطی که بیان شد - دارای ولایت زعامت و رهبری جامعه بوده و موظف به تدبیر، سرپرستی و تنظیم اجتماعی، جامعه اسلامی هستند. در هر صورت معنای اصطلاحی «ولایت» عبارت است از: «تصدی امر و اداره حکومت».(نوروزی، محمد جواد، نظام سیاسی اسلام، ص ۱۸۷ و ر.ک: آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت، نشر اسراء، ۱۳۷۸، صص ۱۲۵-۱۲۳) ۴. «ولایت فقیه»؛ یعنی، رهبری سیاسی جامعه اسلامی به وسیله فقیه عادل و با تقوا و

دارای شرایط لازم رهبری. ب_ نظریه ولایت فقیه : ولایت فقیه اصطلاحی است برای نظام حکومت اسلامی پس از ائمه طاهرین(ع). ولایت در این اصطلاح به معنای حکومت و زمامداری امور جامعه است و ولایت فقیه به مفهوم زمامداری جامعه اسلامی از سوی کسی است که به مقام اجتهاد در فقه رسیده و حائز شرایط رهبری جامعه اسلامی می باشد. موضوع اصلی ولایت فقیه این است که در زمان غیبت امام معصوم(ع) چه باید کرد؟ آیا امت اسلامی باید بدون رهبر باشد؟ یا باید به رهبری طاغوت تن دهد یا باید بهترین کسی را که از نظر علم و زهد و تقوا و مدیریت سیاسی، کمترین فاصله را با معصوم دارد به رهبری امت اسلامی بپردازد؟ در واقع ولایت فقیه به همین معناست که با وجود معصوم(ع) باید او رهبری کند و در عصر غیبت به نیابت از امام زمان(عج) ولی فقیه رهبری و زمام امور جامعه را بر عهده دارد تا امت گرفتار هرج و مرج و آنارشیسم و تعبد به حاکمیت طاغوت نشود و احکام و ارزشهای الهی در جامعه عملی گردد. نظریه ولایت فقیه و شکل متکامل و شفاف آن یعنی ولایت مطلقه فقیه، هر چند مبتنی بر مبانی و آموزه های دینی بوده و دارای پیشینه تاریخی طولانی تا عصر امامان معصوم(ع) می باشند، ولی شکل گیری نظام جمهوری اسلامی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه – که به عنوان تنها شکل مشروع حکومت در زمان غیبت از سوی امامان معصوم(ع) معرفی شده است – در ابتدا و برخورد ملموس و عینی این نظریه با واقعیات جامعه در عرصه مدیریت جامعه باعث تکامل و تبیین هر چه بیشتر اختیارات ولی فقیه و زوایای پنهان آن در قالب نظریه «ولایت مطلقه فقیه» شد. ج_دلایل ولایت فقیه: فقهاء و متفکران اسلامی برای اثبات ولایت فقیه و مشروعیت حکومت ولایی به دلایل نقلی – اعم از آیات و روایات پیامبر اسلام(ص) و ائمه(ع) – و دلایل عقلی متعددی تمسک جسته‌اند که بیان هر یک و چگونگی دلالت هر کدام بر ولایت فقیه، نیازمند بررسی‌های مفصل بااستفاده از روش خاص خود، یعنی اجتهاد می‌باشد. از این رو در اینجا به اختصار به ذکر پاره ای از آنها خواهیم پرداخت. دلایل نقلی مقبوله عمر بن حنظله در طول تاریخ مورد استناد فقهای شیعه بوده است؛ از جمله در میان متأخرین مرحوم محقق نراقی در «عوائد الایام»، صاحب جواهر در «جواهر الکلام» شیخ انصاری در «القضاء و الشهادات»، بحر العلوم در «بلغه الفقیه»، مامقانی در «هدایه الانام فی حکم الاموال الامام»، میرزای نائینی در «منیه الطالب»، سبزواری در «مهذب الاحکام» امام خمینی(ره) در «البیع»، آیت‌الله گلپایگانی در «الهدایه الی من له الولایه» آیت الله جوادی آملی در «پیرامون وحی و رهبری» و بسیاری از اندیشمندان دیگر قرار گرفته است. در این روایت، امام صادق(ع) می‌فرمایند: ... من کان منکم ممن قد روی حدیثنا و نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا، فلیرضوا به حکما فأنیقد جعلته علیکم حاکما فاذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فانّما استخف بحکمنا و علینا رد و الراد علینا کالراد علی الله وهو علی حدالشرک بالله.، (اصول کافی، ج ۱، ص ۶۷؛ وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۹۸).مرحوم کلینی به سند از عمر بن حنظله روایت می کند که: «از امام صادق(ع) پرسیدم: درباره دو نفر از ما (شیعیان) که در باب «دین» و «میراث» نزاعی دارند، آن گاه به نزد سلطان یا قاضیان (قضات حکومت‌های جور) جهت حل آن می‌روند. آیا این عمل جایز است؟ حضرت فرمود: هر کس در موارد حق یا باطل به آن‌ها مراجعه کند، در واقع به سوی طاغوت رفته و از طاغوت مطالبه قضاوت کرده است؛ از این رو آنچه بر اساس حکم او (که خود فاقد مشروعیت است) دریافت می‌دارد، به باطل اخذ نموده است؛ هر چند در واقع حق ثابت او باشد زیرا آن رابر اساس حکم طاغوت گرفته است، در حالی که خداوند امر فرموده است: که باید به طاغوت کافر باشند (و آن را به رسمیت نشناسند). خداوند متعال می‌فرماید: «یریدون ان یتحاکموا الی الطّاغوت و قد امروا أن یکفروا به؛ آنگاه عمر بن حنظله می‌پرسد: پس در این صورت چه باید کنند؟ امام(ع) فرمود: باید به کسانی از شما (شیعیان) که حدیث و سخنان ما را روایت می کنند و در حلال و حرام ما به دقت می‌نگرند و احکام ما را به خوبی باز می‌شناسند (عالم عادل) مراجعه کنند و او را به عنوان حاکم بپذیرند. من چنین کسی را بر شما حاکم قرار دادم. پس هرگاه به حکم ما حکم کند و از او پذیرفته نشود، حکم خدا کوچک شمرده شده و مارد شده، و آن که ما را رد کرده و آن که ما را رد کند، خدا را رد کرده است و چنین چیزی در حد شرک به خداوند است.»این حدیث از جهت سند معتبر و مورد قبول فقهای شیعه است.دلالت این حدیث بر ولایت‌فقیه: مقبوله عمر بن حنظله، مشتمل بر دو توصیه ایجابی

و سلبی است: ۱. از یک طرف امام صادق(ع) مطلقا مراجعه به سلطان ستمگر و قاضیان دولت نامشروع را حرام می‌شمرد و احکام صادره از سوی آن‌ها را - اگر چه صحیح باشد - فاقد ارزش و باطل می‌داند. ۲. از طرف دیگر، جهت رفع نیازهای اجتماعی و قضایی شیعیان را بر فقهای جامع‌الشرایط، مکلف می‌سازد. ۳. عبارت «فانی قد جعلته علیکم حاکما»؛ او را حاکم بر شما قرار دادم. با وضوح و روشنی، نصب فقیه عادل بر حکومت و مرجعیت در همه امور سیاسی، اجتماعی و قضایی به دست می‌آید.هر چند ظاهر پرسش در روایت، مسئله منازعه و قضاوت است لیکن آنچه جهت و ملاک عمل است، پاسخ امام(ع) است و سخن آن حضرت عام است، خصوصا جمله فانی قد جعلته علیکم حاکما با توجه به واژه «حاکم» - که دلالت بر حکومت دارد - نسبت به سایر مسائل و شئون حکومتی تعمیم یافته و شامل آن‌ها نیز می‌شود.البته قرائن واضح و روشن دیگری نیر در پاسخ امام(ع) وجود دارد؛ از جمله استناد به آیه شریفه و منع از مراجعه به طاغوت‌ها به طور کلی از طرف دیگر امام(ع) در صدر روایت، دادخواهی و مراجعه به سلطان و قضات حکومتی را حرام شمرده، حکم آن‌ها را باطل می‌داند،حتی اگر قضاوت آن‌ها عادلانه و به حق باشد؛ زیرا اصل این نظام حکومتی در نگاه قرآن و اهل بیت(ع) مردود است و انحصارا مراجعه به حکومت مشروع که انتصاب از ناحیه شارع مقدس است، مورد توصیه و تکلیف امام قرار گرفته است. امام راحل(ره) در کتاب «ولایت فقیه» در تفسیر و تبیین روایت عمر بن حنظله چنین می‌نگارد: «همان طور که از صدر و ذیل این روایت و استشهاد امام(ع) به آیه شریفه به دست می‌آید، موضوع سؤال، حکم کل بوده و امام هم تکلیف کلی را بیان فرموده است و عرض کردم که برای حل و فصل دعاوی حقوقی و جزائی، هم به قضات مراجعه می‌شود و هم به مقامات اجرایی و به طور کلی حکومتی رجوع به قضات برای این است که حق ثابت شود و فصل خصومات و تعیین کیفر گردد و رجوع به مقامات اجرایی برای الزام طرف دعوا به قبول محاکمه یا اجرای حکم حقوقی و کیفری، هر دو است؛ لهذا در این روایت از امام(ع) سؤال می‌شود که آیا به سلاطین و قدرت‌های حکومتی و قضات رجوع کنیم، حضرت در جواب، از مراجعه به مقامات حکومتی ناروا - چه اجرایی و چه قضایی - نهی می‌فرمایند، دستور می‌دهند که ملت اسلام در امورخود نباید به سلاطین و حکام جور و قضاتی که عمال آنها هستند، رجوع کنند؛ هر چند حق ثابت داشته باشند و بخواهند برای احقاق و گرفتن آن اقدام کنند. مسلمان، اگر پسر او را کشته‌اند یا خانه‌اش را غارت کرده‌اند، باز حق ندارد به حکام جور برای دادرسی مراجعه کند. همچنین اگر طلب‌کار است و شاهد زنده در دست دارد، نمی‌تواند به قضات سرسپرده و عمال ظلمه مراجعه نماید. هر گاه در چنین مواردی به آن‌ها رجوع کرد، به «طاغوت»، یعنی قدرت‌های ناروا روی آورده است و در صورتی که به وسیله این قدرت‌ها و دستگاه‌های ناروا به حقوق مسلّم خویش نایل آیید، «فانما یأخذه سحتا و ان کان حقا ثابتات له؛ به حرام دست پیدا کرده و حق ندارد در آن تصرف کند.... این حکم، سیاست اسلام است. حکمی است که سبب می‌شود مسلمانان از مراجعه به قدرت‌هایناروا و قضاتی که دست نشانده آن‌ها هستند، خودداری کنند تا دستگاه‌های دولتی جائر و غیر اسلامی بسته شوند، و راه به سوی ائمه هدی(ع) و کسانی که از طرف آنها حق حکومت و قضاوت دارند، باز شود. مقصود اصلی این بوده که نگذارند سلاطین و قضاتی که از عمال آن‌ها هستند، مرجع امور باشند و مردم دنبال آن‌ها بروند... بنابر این تکلیف ملت اسلام چیست؟ و در پیش آمدها و منازعات باید چه کنند و به چه مقامی رجوع کنند؟ «قال: ینظران من کان منکم ممن کان روی حدیثنا ونظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا؛ در اختلافات به راویان حدیث ما که به حلال و حرام خدا - طبق قاعده - آشنایند و احکام مارا طبق موازین عقلی و شرعی می‌شناسند، رجوع کنند(ولایت فقیه، صص ۸۰ - ۷۷).«... این فرمان که امام(ع) صادر فرموده، کلی و عمومی است؛ همان طور که حضرت امیرالمؤمنین(ع) در دوران حکومت ظاهری خود، حاکم و والی و قاضی تعیین می‌کرد و عموم مسلمانان وظیفه داشتند که از آن‌ها اطاعت کنند و تعبیر به «حاکما» فرموده تا خیال نشود که فقط‌امور قضایی مطرح است و به سایر امور حکومتی ارتباطی ندارد؛ غیر از صدر و ذیل روایت و آیه‌ای که در حدیث ذکر شده، استفاده می‌شود که موضوع، تنها تعیین قاضی نیست که امام(ع) فقط نصب قاضی فرموده باشد و در سایر امور مسلمانان تکلیفی معین نکرده و در نتیجه، یکی ازدو سؤالی را که

مراجعه به دادخواهی از قدرت‌های اجرایی ناروا بوده بلا جواب گذاشته باشد. این روایت از واضحات است و در سند و دلالتش وسوسه‌ای نیست. جای تردید نیست که امام(ع) فقها را برای حکومت و قضاوت تعیین فرموده است. بر عموم مسلمانان لازم است که از اینفرمان امام(ع) اطاعت نمایند»، (همان، ص ۱۰۲ – ۱۰۶).نتیجه استدلال این است که فقهای جامع الشرایط علاوه بر منصب‌های ولایت در افتاء، اجرای حدود، اختیارات قضایی، نظارت بر حکومت و امور حسبیه، در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز ولایت دارند و این مناصب و اختیارات، از اطلاق ادله ولایت فقیه استفاده می گردد.بدیهی است امام(ع) شخص معینی را به حاکمیت منصوب نکرده است بلکه به صورت عام تعیین نموده است. اطاعت از حاکمی که به نصب عام از جانب معصوم(ع) نصب شده، واجب است و عدم پذیرش حکم وی به مثابه عدم پذیرش حکم معصوم(ع) می‌باشد. علاوه بر روایت فوق،روایات متعدد دیگری نیز دلالت بر ولایت‌فقیه دارد که به اختصار به برخی از آنها اشاره می‌نماییم و شرح چگونگی دلالت آن‌ها را به منابعی که معرفی می‌شود وا می گذاریم: – روایت امیرالمؤمنین(ع) از پیامبر اکرم(ص): «اللهم ارحم خلفایی قیل یا رسول اللّه و من خلفائک؟ قال الذین یأتون من بعدی یروونعنّی حدیثی و سنّتی»؛ (وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۸، ح ۵۰). – روایت امام موسی بن جعفر(ع): «... لأنّ المؤمنین الفقهاء حصون الاسلام کحِصنِ سورِ المدینه لها»؛ (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸، بابفقدد العلماء). – روایت امام صادق(ع) از پیامبر اکرم(ص): «الفقهاء اُمناء الرُسُل...» ؛ (اصول کافی، ج ۱، ص ۴۶). – توقیع مبارک حضرت ولی عصر(عج): «واما الحوادث الواقعهٔ فارجعوا فیها الی رواهٔ حدیثنا فانّهم حجتی علیکم و انا حجه اللّه ؛ (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۱، ح ۸). – حدیث امام صادق(ع): «اتقوا الحکومهٔ فانّ الحکومهٔ انّما هی للامام...»، (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۷، ح ۳). – روایت ابی خدیجه از امام صادق(ع): «... وایاکم ان یخاصم بعضکم بعضا الی السلطان الجائر»، (وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۱۰۰، ح ۶) – حدیث امام صادق(ع) از رسول اللّه ص): «انّ العلماء ورثهٔ الأنبیاء»، (اصول کافی، ج ۱، ص ۳۴). – روایت: «منزله الفقیه فی هذا الوقت کمنزله الانبیاء من بنی اسرائیل»، (بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۳۴۶). – روایت رسول اکرم(ص): «علماء امّتی کسایر انبیاء قبلی»، (جامع الاخبار). – روایت: «العلماء حکام علی الناس»، (مستدرک وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۳۳). – روایت امام حسین(ع) از حضرت امیر(ع): «مَجاری الامور والاحکام علی اَیدی العلماء باللّه الاُمناء علی حلاله و حرامه»، (مستدرک وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب صفات قاضی، ح ۱۶) دلایل عقلی دلایل عقلی متعددی بر اثبات ولایت فقیه اقامه شده است که به دو دلیل از آن‌ها اکتفا می‌نماییم: دلیل اول. اصل تنزل تدریجی این دلیل از مقدمات ذیل تشکیل شده است: ۱. برای تأمین نیازمندی‌های اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج، فساد و اختلال نظام، وجود حکومت در جامعه، امری ضروری است. ۲. اجرای احکام اجتماعی اسلام ضروری است و این امر به زمان حضور پیامبر(ص) و امامان معصوم(ع) اختصاص ندارد؛ یعنیاحکام اسلام جاودان است و باید در همه زمان‌ها و مکان‌ها اجرا گردد. ۳. حکومت مطلوب در اسلام، حکومتی است که معصوم(ع) در رأس آن باشد. ۴. هنگامی که فراهم آوردن مصلحت لازم در حد مطلوب میسر نشد، باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. هنگامی که مردم از مصالح حکومت معصوم(ع)، محروم باشند، باید به دنبال نزدیک‌ترین و شبیه‌ترین حکومت به حکومت امام معصوم(ع) باشیم. نزدیکی یک حکومت به امام معصوم(ع) در سه امر متبلور می‌شود: نخست، علم به احکام کلی اسلام (فقاهت)؛ دوم، شایستگی روحی و اخلاقی، به گونه‌ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع‌ها قرار نگیرد (تقوا) سوم، کارایی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت‌های فرعی از قبیل درک سیاسی، اجتماعی، آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران تشخیص اولویت‌ها و اهمیت‌ها. با توجه به این مقدمات نتیجه می گیریم کسی که بیش از سایر مردم، واجد این شرایط باشد (فقیه عادل، زمان‌شناسی و قادر به مدیریت کلان اجتماعی) باید رهبری جامعه را عهده‌دار شود و ارکان حکومت را به سوی کمال مطلوب سوق دهد. تشخیص چنین کسی طبعا بر عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی نیز چنین است. دلیل دوم: ولایت‌فقیه یا حاکمیت اصلح در عصر غیبت: این دلیل نیز دارای مقدمات زیر است: ۱– ولایت بر اموال و اعراض و نفوس

مردم، از شؤون ربوبیت الهی است و فقط با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می‌یابد. ۲- خداوند این حق قانونی را به پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) داده است. ۳- در زمانی که مردم از وجود رهبر معصوم محرومند، یا باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی صرف نظر کرده باشد، یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است، داده باشد تا ترجیح بلا مرجح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می‌شود؛ یعنی ما از راه عقل کشف می‌کنیم که چنین اذن و اجازه‌ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم(ع) صادر شده است؛ حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد. ۴- فقیه جامع‌الشرایط، همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می‌شناسد، هم ضمانت بیشتری برای اجرای آن دارد و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است. دقت در دلیل عقلی و تبیین فلسفی نظام ولایت‌فقیه، بیانگر آن است که صرف نظر از ادله فقهی و تعبدی، عالی‌ترین وجه حکومت اسلامی که مطلوبیت دارد، حاکمیت معصوم(ع) است؛ اما در اسلام چون ارزش‌ها دارای مراتب بوده و بی‌شک حکومت نیز یک ارزش است، با عدم دسترسی به معصوم، باید کسی را برای حاکمیت برگزید که در علم و عمل، شبیه‌ترین مردم به معصوم(ع) باشد و آن فقیه جامع‌الشرایط است که از جهت صلاحیت‌ها، شباهت بیشتری به معصوم(ع) دارد. د – نظریه ولایت مطلقه فقیه: بین «ولایت‌فقیه» با «ولایت مطلقه فقیه» تفاوتی در ماهیت و جوهره ولایت سیاسی فقیه جامع‌الشرایط در عصر غیبت نیست، تنها تفاوتی که وجود دارد در نحوه نگرش و چگونگی استعمال این اصطلاح است. زمانی که ولایت‌فقیه بدون قید مطلقه استعمال شود، مراد از آن همان حکومت و زمامداری امور جامعه است که براساس ادله عقلی و نقلی (آیات – روایات) متعددی در زمان غیبت امام معصوم(ع) بر عهده فقیه جامع‌الشرایط گذاشته شده و فقیه عادل جامع‌الشرایط از سوی آن بزرگواران برای اداره و رهبری جامعه اسلامی منصوب گردیده و دارای حق حاکمیت می‌باشد. اما زمانی که ولایت مطلقه فقیه استعمال می‌شود، ناظر به حیطه اختیارات و گستره وظایف و مسؤولیت‌های ولی‌فقیه است و الا در اصل اثبات ولایت برای فقیه جامع‌الشرایط هیچ تفاوتی با «ولایت‌فقیه» ندارد. توضیح این مطلب مبتنی بر تحلیل و تبیین دقیق ولایت مطلقه فقیه است که به اختصار توضیحاتی را بیان می‌نماییم: نظریه حضرت امام(ره) درباره حوزه اختیارات ولی فقیه که مورد قبول اکثریت فقهای شیعه می‌باشد، این است که فقیه همه اختیارات لازم حکومتی امام معصوم(ع) را دارد و هر نوع ولایتی که در حوزه رهبری جامعه برای امام ثابت شده برای فقیه نیز ثابت است. جز آنچه که به دلیل خاص از مختصات امام معصوم(ع) شمرده شده است، از قبیل عصمت، ولایت تکوینی و نیز پاره‌ای از اختیاراتی که پیامبر در حوزه مسائل خصوصی افراد داشته‌اند. در حقیقت اختصاصات یاد شده مربوط به جنبه ولایت به معنی زعامت و رهبری اجتماعی نیست، بلکه به خاطر جهات شخصیتی و شرافت مقام امامت و عصمت امام معصوم(ع) است. از اختیارات حکومتی یاد شده به «ولایت مطلقه» تعبیر می‌شود که ما به اختصار به توضیح آن می‌پردازیم. کلمه «مطلق» یا «مطلقه» در لغت به معنای آزادی، رهایی و ارسال است؛ لیکن موارد استعمال آن متفاوت است. به عبارت دیگر گاهی «مطلق»(Absolute) در برابر «نسبی»(Relative) به کار می‌رود و گاهی در برابر «مشروط»(Conditioned). استعمال نخست صرفا در علوم حقیقی است، ولی استعمال دوم هم در علوم حقیقی و هم در علوم اعتباری (مانند علوم سیاسی) جریان دارد. از طرف دیگر کاربرد این واژه در علوم اعتباری نیز از نظر دایره و وسعت اطلاق، بسیار متفاوت است. به عبارت دیگر هر کجا که این واژه به کار می‌رود، باید به دقت در نظر داشت که مراد از آن اطلاق در برابر کدامین قید می‌باشد؛ مثلاً «مطلقه»(Absolutist) در نظام‌های سیاسی غالبا به رژیم‌های فاقد قانون اساسی(Constitution) اطلاق می‌شود؛ ولی در نظام ولایت فقیه به گونه دیگری استعمال می‌شود. مقصود از «ولایت مطلقه فقیه» این است که اگر «مصالح اهم اجتماعی» مسلمانان با یکی از احکام اولیه شرعی – که از نظر ملاک و اهمیت در رتبه پایین‌تری قرار دارد – در تزاحم قرار گیرد، ولی فقیه که موظف به حفظ مصالح عالیه جامعه اسلامی است؛ به خاطر حفظ مصالح اهم جامعه اسلامی می‌تواند، بلکه باید موقتا آن حکم شرعی اولی را تعطیل کند و مصالح اهم جامعه را بر آن مقدم بدارد؛ مثلاً در فقه اسلامی تخریب مسجد حرام

می‌باشد. اکنون اگر به تخریب مسجدی جهت خیابان‌کشی حاجت افتاد، چه باید کرد؟ دیدگاه مخالف ولایت مطلقه بر آن است که صرف مصلحت اهم اجتماعی مجوز تخریب مسجد نیست و تا زمانی که کار به ضرورت نرسد نمی‌توان دست به این کار زد؛ لیکن براساس نظریه «ولایت مطلقه» لازم نیست حکومت اسلامی آن قدر صبر کند که برای جامعه مشکلات زیادی فراهم شود و کارد به استخوان برسد، تا آن گاه از سر ناچاری و برای خروج از بن‌بست و انفجار اجتماعی، مسجد را تخریب کند. بلکه اساسا اگر بخواهیم چنین کنیم، همیشه از قافله تمدن عقب خواهیم ماند و همواره در مشکلات دست و پا خواهیم زد و شارع مقدس به چنین چیزی راضی نیست. از آنچه گذشت روشن می‌شود که: اولاً؛ ولایت مطلقه فقیه از قواعد رافع تزاحم است؛ یعنی، مطلق بودن ولایت گره گشا در تزاحم احکام و مصالح اهم اجتماعی است. ثانیا؛ ولایت مطلقه خود، مقید به قیودی است نه این که از هر حیث مطلق باشد. قیودی که در اعمال ولایت مطلقه وجود دارد عبارت است از: ۱- مصلحت، ۲- اهم بودن، ۳- اجتماعی بودن. به عبارت دیگر، ولی فقیه نمی‌تواند: ۱- به طور دل‌خواهانه و بدون رعایت مصالح جامعه اقدامی کند. ۲- مصلحت مورد نظر در اینجا مصالح امت است، نه شخص ولی فقیه. ۳- تنها مصالحی را می‌تواند بر احکام نخستین مقدم بدارد که از نظر اهمیت دارای رتبه بالاتری بوده و شارع مقدس راضی به ترک آنها نباشد. و این اختیارات چیزی بیش از اختیارات لازم و ضروری برای حکومت و اداره جامعه نیست و هیچ حکومتی فاقد آن اختیارات نمی‌باشد. «البته فضایل پیامبر(ص) بیش از همه انسانها است و... لیکن فضایل معنوی بیشتر، اختیارات حکومتی را افزایش نمی‌دهد. خداوند همان اختیارات و ولایتی که به پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) در تدارک و بسیج سپاه تعیین والیان و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داده است، برای حکومت فقیه نیز قرار داده است، نهایت تفاوت این که ولایت فقیه در رابطه با شخصی معین نبوده و روی عنوان عالم عادل ثابت است.»، (ولایت فقیه امام خمینی، ص ۵۵). حضرت امام خمینی(ره) در توضیح این نظریه می‌افزاید: «وقتی می گوییم ولایتی را که رسول اکرم(ص) و ائمه(ع) داشتند. بعد از غیبت، فقیه عادل دارد، برای هیچ کس این توهم نباید پیدا شود که مقام فقهاء همان مقام ائمه و پیامبر اکرم(ص) است زیرا اینجا صحبت از مقام نیست، بلکه صحبت از ولایت یعنی حکومت و اداره کشور و اجرای قوانین شرع مقدس که یک وظیفه سنگین و مهم است می‌باشد، نه شأن و مقام برتر و غیر عادی، به عبارت دیگر ولایت مورد بحث یعنی حکومت و اجراء قوانین الهی و اداره جامعه اسلامی و... ولایت فقیه از امور قراردادی و اعتباری عقلایی است و واقعیتی جز جعل قانونی ندارد، وقتی کسی به عنوان ولی در موردی نصب می‌شود، مثلاً برای حضانت و سرپرستی کسی یا حکومت، دیگر معقول نیست در اعمال این ولایت فرقی بین رسول اکرم(ص) و امام یا فقیه وجود داشته باشد. به عنوان مثال، ولایتی که فقیه در اجرای حدود و قوانین کیفری اسلام دارد، در اجرای این حدود بین رسول اکرم(ص) و امام و فقیه امتیازی نیست. حاکم، متصدی اجرای قوانین الهی است و باید حکم خدا را اجرا نماید، چه رسول الله(ص) باشد و چه امام معصوم(ع) یا نماینده او یا فقیه عصر»، (همان، ص ۵۶). برای اثبات ولایت مطلقه فقیه و گستره اختیارات او در حوزه اختیارات پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) دلایل متعددی وجود دارد که به اختصار عبارتند از: ۱. همه دلایل عقلی و نقلی که ضرورت حکومت و ولایت فقیه را با عنوان فقاهت و عدالت در عصر غیبت اثبات می‌کند، دامنه و گستره این حکومت و ولایت را اثبات می‌کند. ۲. رسالتها و مسؤولیت‌هایی که از جانب خدا و دین او بر عهده ولی فقیه واجد شرایط حکومت و رهبری نهاده شده است درست همان رسالتها و مسؤولیت‌هایی است که پیامبر و امام معصوم(ع) بر عهده داشتند و آن حفظ احکام اسلام از انحرافات، تبلیغ و اجرای اسلام، اصلاح امور مسلمانان، هدایت و ارشاد آنها و نیز دفاع از مظلومان و مقابله با زورگویان و ستمگران و برقراری عدالت اجتماعی انجام این رسالتها و مسؤولیت‌ها همان گونه که برای معصومین(ع) قدرت و حکومت مطلقه‌ای را ایجاب می‌کند. قدرت و حکومت مطلقه‌ای را برای فقیه متصدی حکومت و دولت اسلامی نیز ایجاب می‌کند در غیر این صورت بسیاری از احکام به اجرا در نخواهد آمد و معطل خواهد ماند و ایجاد محدودیت در اختیارات باعث تقویت مصالح جامعه می گردد. ۳. ولایت فقیه به عنوان نهاد حکومتی که در شخصیت حقوقی حاکم تبلور می‌یابد،

مانند همه نهادهای حکومتی دیگر اعم از حکومت‌های لائیک، دمکراتیک و سایر انواع آن که دارای قدرت مطلقهای فراتر از تعریف یاد شده هستند، او نیز باید دارای قدرت و اختیارات مطلقه در چارچوب ارزش های اسلامی باشد تا بتواند امور اجتماعی را سامان بخشد و معضلات جامعه اسلامی را حل و فصل کند این مقدار جای هیچ‌گونه انکاری نیست. ه – ارتباط ولی فقیه با قانون و تفاوت آن با سایر نظام های سیاسی: ۱– نظریه ولایت فقیه هیچ رابطه‌ای با استبداد و نظام‌های دسپوتیستی (Desportism) که خود را مافوق قانون می دانند ندارد. برای روشن شدن این مطلب بررسی مقایسه‌ای ولایت فقیه با دیگر نظام‌ها از جمله سیستم‌های استبدادی لازم است. آنچه به طور فشرده در این جامی‌توان گفت این است که ولایت فقیه به طور بنیانی و از جهات متعددی با نظام‌های دیکتاتوری و استبدادی تفاوتدارد؛ از جمله: یک– تفاوت در خاستگاه. حکومت‌های دیکتاتوری عموما برخاسته از هواخواهی و خودمداری (selfcentric) است در حالی که ولایت دینی –که بخشی از آن ولایت فقیه است – دارای خاستگاه الهی و خدامدارانه (Theocentric) می‌باشد. دو – تفاوت در شرایط. در نظام‌های دیکتاتور مآب شایستگی‌ها و معیارهای لازم برای رهبری ملحوظ نیست و تنها عامل به قدرت رسیدن زوراست. هر کس در مسابقه قدرت از توان نظامی برتری برخوردار بود عملا قدرت را به دست می‌گیرد و حاکمیت خود را بر دیگران تحمیلی‌کند در حالی که اساس قدرت در نظریه ولایت فقیه وجود شایستگی‌ها ومعیارهایی چون اجتهاد، عدالت، شجاعت، تقوا، قدرت، تدبیر ومدیریت و امثال آن می‌باشد. سه – تفاوت در کنش‌ها – در نظام‌های دیکتاتوری اصولا۔ هنجارهای لازم الاتباعی برای رهبران وجود ندارد و آنان بر اساس امیال خود هر آنچه را که بخواهند انجام می‌دهند و برای منافع شخصی خود بزرگترین ضربه‌ها را به جامعه وارد می‌سازند. در حالی که ولایت فقیه ملزم به رعایت هنجارهای دینی و عمل بر اساس احکام الهی و رعایت مصالح اجتماعی است و حق اندک تخطی در برابر آنها و مقدم داشتن خود بر دیگرانرا ندارد. چهار– تفاوت در کنترل قدرت. در نظام‌های دیکتاتوری اساسا راهی برای کنترل قدرت وجود ندارد ولی در نظام ولایت فقیه کنترل‌های ثبوتی و اثباتیوجود دارد. کنترل ثبوتی به این معناست که اگر ولی فقیه عملی در جهت خلاف معیارها و هنجارهای گفته شده انجام داد؛ مثلا کوچک‌ترین ظلم و بی‌عدالتی از او سر زد از نظر دینی از مقام خود عزل می‌گردد و حکومتش اعتباری ندارد. این مقدار کنترل در کامل‌ترین شیوه‌های دمکراتیک دنیا نیز موجود نیست. مسؤولیت کنترل از نظر اثباتی (شناخت و تحقق خارجی این مسأله در سطح جامعه و در نظام اسلامی ما) بردوش خبرگان منتخب ملت است؛ یعنی یکی از وظایف آنان کنترل رهبری است و در صورتی که از او عملی برخلاف معیارها و هنجارهایلازم مشاهده کنند باید عزل او را اعلام نمایند. افزون بر اینها تفاوت‌های دیگری نیز وجود دارد که به جهت اختصار از ذکر آنها خودداریمی‌شود. ۲– ولی فقیه نه فوق قانون است و نه فوق عدالت و نه فوق انتقاد؛ لیکن در رابطه با هر یک از این امور باید درکی درست و واقع بینانه داشت. در این رابطه باید یادآور شویم: ولی فقیه فوق قانون در همه مراتب آن نیست، اساسا فلسفه ولایت فقیه آن است که شخصی قانون شناس و متعهد به قوانین و احکام الهی اداره امور را بر عهده گیرد تا رعایت هنجارها و احکام الهی و مصالح اجتماعی تضمین شود. لیکن خلط بزرگی در این رابطه پدید آمده و موجب پیدایش دو نظریه در بابولایت فقیه گردیده است: نظریه‌ای او را مافوق قانون تصور می‌کند و این را لازمه ولایت مطلقه فقیه می‌داند. رویکرد دیگر او را مادون قانون می‌نگرد و ولایت مطلقه را نفی می‌کند. به نظر ما ولایت مطلقه فقیه به معنای تفوق ولی فقیه برقانون نیست لیکن کسی که اندک آشنایی با احکام و قوانین اسلامی داشته باشد می‌داند که قوانین دینی دارای درجات و مراتب متعددی هستند. برخی از آنها قوانین «محکوم» و کنترل شونده هستند و برخی قواعد «حاکم» و کنترل کننده ودر برخی از مواقع بین مصالح نهفته در دو حکم الهی تزاحم ایجاد می‌شود؛ یعنی تأمین هر دو ممکن نیست ولاجرم یکی باید به نفع دیگری کنار برود. در چنین مواقعی قوانین حاکم مانند قاعده «اهم و مهم» حاکمیت می‌یابند و به حکم آنها باید آنچه دارای مصلحت کمتر است فدای حکمی که مصلحت برتر دارد بشود. ولایت مطلقه فقیه در واقع پیاده کردن قواعد حاکم و ارجح در برابر احکام اولیه مرجوح است؛ زیرا ولی فقیه موظف است جامعه را به سمت مصالح آن رهبری و هدایت نماید. حال

اگر یکی از احکـام اولیه دینی بـا مصـلحت برتر جامعه در تضاد و تزاحم افتاد ولایت مطلقه این وظیفه را دارد که مصـلحت حیاتی و ملزمه جامعه را بر آن حکم اولی مرجوح مقدم بدارد؛ مثلا اگر در جاییکه مسـجدی بنا شده است کشیدن خیابان لازم شد، ولی فقیه می‌توانـد برخلاـف حکم اولی - که حرمت تخریب مسـجداست - آن را برای مصالـح لاـزم جامعه اسـلامی تخریب نمایـد. بنابراین اطلاـق ولایت فقیه مقیـد به مصالـح لازم جامعه اسـلامی است و بیش از آن قـدرتی نـدارد. اکنون خود قضاوت کنیـد که آیا این به معنای تفوق بر قانون است یا حلقه واسطی بین لایه‌های زیرین و زبرین قانون در راستای اجرای مراتب عالیه و قواعد حاکم و کنترل کننده؟ برای آگاهی بیشتر در این زمینه ر.ک: ۱- کاظم قاضی زاده، اندیشه‌های فقهی سیاسی امام خمینی(ره)، ص ۱۹۰ ۲- جوادی آملی، ولایت فقیه ۳- محمدجوادی نوروزی، نظام سیاسـی اسلام، ص ۲۲۱ ۴- نبی‌الله ابراهیم زاده آملی، حـاکمیت دینی، ص ۱۵۳ ۵- ولاـیت فقیه و جهاد اکبر، امام خمینی ۶- ولایت فقیه از دیـدگاه فقها و مراجع، علی عطایی ۷- ولایت فقیه به زبان ساده، شفیعی ۸- حـدود ولاـیت حاکم اسـلامی، احمـد نراقی ۹- حکـومت الهی و ولاـیت و زعـامت، مصـطفی آیـت اللهی ۱۰- ولاـیت فقیـه و حـاکمیت ملت، طاهری خرم‌آبادی ۱۱- ولایت‌فقیه، شـهید هاشمی‌نژاد ۱۲- مجله حوزه شـماره ۸۵ - ۸۶ بحثی دربـاره ولایت فقیه، نجابت ۱۳- ولایت فقیه یا حکومت اسـلامی در عصـر غیبت، محمد یزدی ۱۴- ولایت‌فقیه، آیت‌الله معرفت ۱۵- عباس کعبی، تبیین مفهوم ولایت مطلقه فقیه، انتشارات ظفر، ۱۳۸۰ ۱۶- امام خمینی و حکومت اسلامی، مجموعه آثار، ج ۵، محمد جواد ارسطا، حدود اختیـارات ولی فقیه، ص ۵۵ ۱۷- محمدمهدی نادری قمی، نگاهی گذرا به ولایت فقیه، انتشارات مؤسسه آموزشـی و پژوهشی امام خمینی(ره) ۱۸- سید محمد هاشمی، حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، ص ۵۶، نشر دادگستر، ۱۳۸۰.

کاوشی در حکم فقهی صابئان

خارج فقه (کتاب الجهاد)

دیدگاه فقیهان: ۱. شـیخ مفیـد گویـد": و قـد اختلف فقهـاء العـامه فی الصابئین و من ضارعهم فی الکفر سوی من ذکرناه من الثلاثهٔ الاصـناف، فقـال مالـک بن انس و الاـوزاعی: کل دین بعـد دین الاسـلام سوی الیهودیه و النصـرانیه فهو مجوسـیهٔ و حکم اهله حکم المجـوس ".فقیهـان اهـل سـنت در مـورد صابئـان و هماننـدان ایشـان در کفر، هم‌انـدیش نیسـتند - البته در غیر سه گروه مسیحیان، یهودیان و زردشتیان - مالک بن انس و اوزاعی گویند: هر آیین بجز آیین مسـلمانی - و غیر از یهودیگری و نصـرانیگری - مجوسی بشـمار آید و پیروان آن در حکم مجوسـی هسـتند. شـیخ مفید، در همسانی این گروهها با مجوسیان، به یادکرد دیگر سخنان فقیهان اهـل سـنت می‌پردازد و سـپس اظهـار می‌دارد":فامـا نحن فلانتجـاوز بایجاب الجزیه الی غیر من عـددناه لسنهٔ رسول الله(ص) فیهم و التوقیف الوارد عنه فی احکـامهم".مـا در وجوب جزیه، از گروههای یاد شـده [مسـیحیان، یهودیان، زردشتیان] پا فراتر نمی‌نهیم زیرا سنت پیـامبر(ص) در گرفتن جزیه، فقـط در مورد ایشـان است و مـا در احکـام فقهی که از پیـامبر درباره آنان وارد شـده، به توقیف: [پاسداشت مرز موضوعات] فرمان داریم.سپس شیخ مفید، سخن فقیهان یاد شده را در همسانی حکم فقهی صابئان با مجوسیان، بعید می‌شـمرد و چنین می‌گویـد":فلو خلینـا و القیـاس لکـانت المانویه و المزدقیه و الـدیصانیه عنـدی بالمجوسیه اولی من الصابئین لانهم یـذهبون فی اصولهم مـذاهب تقـارب المجوسیه و تکـاد تختلـط بهـا".اگر مـا به" قیـاس هم وانهـاده شویم، در دیـدگاه من مانویان، مزدکیان و دیصائیان به مجوسـیان نزدیکترند تا صابئان. زیرا در باورهای بنیادین، گروههای نخست به مجوسیان نزدیکترند و چه بسا درهم می‌آمیزنـد.شـیخ مفیـد، در ادامه نوشـتار، از برخی کیشـهای مهجور یـاد می‌کنـد و نزدیکی آن را بـا مسـیحیت و یـا باورهـای مشرکان عرب باز می‌گوید و سپس می‌نویسد":فاما الصابئون فمنفردون بمذاهبهم ممن عددناه لان جمهورهم یوحد الصانع فی الازل و منهم من یجعـل معه هیولی فی القـدم، صـنع منهـا العـالم فکانت عنـدهم الاصل و یعتقـدون فی الفلک و ما فیه الحیاهٔ و النطق و انه المـدبر لما فی هـذا العالم و الدال علیه و عظموا الکواکـب و عبدوها من دون الله عز و جل و سـماها بعضـهم ملائکه و جعلها بعضـهم

آلهۀ و بنوالها بیوتا للعبادات و هولاء علی طریق القیاس الی مشرکی العرب و عباد الاوثان اقرب من المجوس لانهم وجهوا عبادتهم الی غیرالله سبحانه فی التحقیق و علی القصد و الضمیر و سموا من عداه من خلقه باسمائه جل عما یقول المبطلون".اما صابئین در آیین خود، از شمار مذاهب یاد شده متمایزند زیرا بیشتر ایشان به توحید ازلی آفریدگار جهان معتقدند. اما برخی از آنان"، هیولی [= ماده نخستین] را چونان خداوند، قدیم می‌دانند و جهان را پدید آمده از آن می‌شمرند و در نزد ایشان، هیولی مبدا نخست جهان است. ایشان معتقدند که فلک و موجودات آن، از حیات و توانایی نطق برخوردارند و اینکه فلک، تدبیر و راهنمایی گیتی را بر عهده دارد. هم چنین ایشان، ستارگان را بزرگ می‌دارند و آن را پرستش می‌کنند. برخی از آنان، ستارگان را فرشتگان و برخی خدایگان می‌دانند و برای آنان، معابدی بنا می‌نهند. از این رو، صابئان به مشرکان عرب و پرستشگران بت، نزدیکترند تا به مجوسیان زیرا ایشان غیر خداوند را پرستش می‌کنند. هم در درون و هم در رفتار برون و آفریده خداوند را به نامها و صفات ویژه او می‌ستایند و براستی خداوند از آنچه یاوه‌گویان می‌گویند، فراتر است.شیخ مفید، در این بررسی شیوه‌ی یک فقیه متکلم را پیمود و سخن مخالفان ناهم اندیشان را در اینکه" صابئی از ذمیّان است، به نقد سپرد و آن را با خدشه در همگونی مقیس [= صابئی] و مقیس علیه [= مجوسی] باطل ساخت.سخن ایشان، بسیار نیک و استوار است، اما بدان شرط که باورهایی را که به" صابئان نسبت داد، براستی عقاید پذیرفته ایشان باشد و همان بنیاد آیین و کیش آنان را سازمان بخشد. در این زمینه در ادامه گفتار سخن خواهیم گفت.۲. شیخ طوسی، در" الخلاف گوید":الصابئه لایؤخذ منهم الجزیه و لایقرون علی دینهم و به قال ابوسعید الاصطخری و قال باقی الفقها: انه یؤخذ منهم الجزیه، دلیلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و ایضا: قوله تعالی: فاقتلوا المشرکین و" فاذا لقیتم الذین کفروا "و لم یامر باخذ الجزیه منهم و ایضا قوله تعالی": قاتلوا الذین لایؤمنون فشرط فی اخذ الجزیه ان یکونوا من اهل الکتاب و هؤلاء لیسوا من اهل الکتاب".از صابئان، جزیه گرفته نمی‌شود و آنان در آیین خویش، آزاد وانهاده نمی‌شوند. [از فقیهان اهل سنت] ابوسعید اصطخری، با این دیدگاه همرای است. اما دیگر فقیهان آنان گویند: از ایشان جزیه گرفته می‌شود.دلیل ما، اجماع امامیان و روایات ایشان است. هم چنین خداوند گوید: مشرکان را بکشید... و نیز گوید: بهنگام برخورد با کافران... در این آیات، به جزیه فرمان نداده است. هم چنین خداوند فرمود: با کسانی که ایمان ندارند، کارزار کنید... بنابراین، خداوند در جزیه، قید" اهل کتاب را قرارداد و صابئان در شمار اهل کتاب نیستند.استدلال شیخ طوسی به دو آیه نخست و سپس افزودن این نکته که خداوند به گرفتن جزیه از ایشان فرمان نداد، بنیادسازی قاعده‌ای فراگیر در برخورد با کافران است و خلاصه آن چنین است: رهاورد دو آیه این است که با کافران باید جنگید مگر آنانکه به اخذ جزیه از آنان، فرمان داده شده باشد و درباره صابئان، چنان دستوری نیامده است.و اما استناد ایشان به آیه‌ی جزیه، بر دو مقدمه استوار است:نکته‌ی نخست: از آیه استفاده می‌شود که از غیر اهل کتاب نمی‌توان جزیه گرفت. این مقدمه را از آیه، هر چند به انضمام روایت عبدالکریم هاشمی، می‌توان استفاده کرد.نکته دوم: صابئان در شمار" اهل کتاب نیستند یا دست کم این نکته، ثابت نیست. در مورد نکته اخیر، در ادامه‌ی سخن، دیدگاه خویش را خواهیم گفت.۳. طیربسی، در تفسیر آیه‌ی" ان الذین آمنوا... و الصابئین پس از یاد کرد سخنان فقیهان و لغت‌شناسان درباره معنای" صابئین و باورهای ایشان گوید":و الفقهاء باجمعهم یجیزون اخذ الجزیۀ منهم و عندنا لایجوز ذلک لانهم لیسوا باهل کتاب".تمامی فقیهان اهل سنت، گرفتن جزیه از ایشان را روا می‌دانند. اما فقیهان امامیه، جائز نمی‌شمرند زیرا صابئان در شمار اهل کتاب نیستند.استدلال طبرسی، همگون با گفتار شیخ طوسی در" الخلاف است [که پیشتر یاد شد].۴. علی بن ابراهیم، در تفسیر خویش در آیه‌ی": ان الذین آمنوا والذین هادوا"....گوید":الصابئون قوم لامجوس و لایهود و لانصاری و لامسلمون و هم یعبدون الکواکب والنجوم".صائبان، گروهی هستند که نه مجوسی و نه یهودی و نه نصرانی و نه مسلمان هستند ایشان، ستاره پرستند.۵. صاحب جواهر، پس از یادکرد دیدگاه" ابن جنید "در اینکه از" صابئان جزیه می‌توان گرفت، می‌گوید":و لاباس به ان کانوا من احدی الفرق الثلاث".اگر ایشان در زمره‌ی یکی از گروههای سه گانه [= مسیحیان، یهودیان، مجوسیان] باشند، این دیدگاه پذیرفتنی است.صاحب جواهر، در ادامه‌ی سخن به

یادکرد سخنانی می‌پردازد که صابئان را در شمار فرقه‌های یادشده قرار داده اند. هر چند در آن گفته‌ها ناهمسازیهائی وجود دارد.سپس، اظهار داشته‌اند": و حینئذ یتجه قبول الجزیه منهم".بنابراین، پذیرش جزیه از صابئان شایسته می‌نماید.پس از آن، سخنان کسانی را یادآور شده‌اند که صابئان را به پرستش ستارگان و... متهم ساخته‌اند و سپس افزوده اند": و علیه یتجه عدم قبولها منهم".بنابراین سخنان، نپذیرفتن جزیه از ایشان موجه می‌نماید.اما ظاهر سخن ابن جنید، که در کتاب" المختلف علامه حلی یاد شده است آن است که صابئان را در پذیرش جزیه، گروهی مستقل از گروههای سه گانه یادشده قرار داده و نه زیر مجموعه‌ی ایشان، و اصولا همین، بایستی مراد سخن کسانی باشد که پذیرش جزیه از صابئین را باور دارند، وگرنه در پذیرش جزیه از کیشهای سه گانه، مخالفت وناهم‌اندیشی میان دو فقیه، رخ نداده است!جمع بندی دیدگاهها۱. در این مساله، فقیهان ما اجماع ندارند زیرا اول آن که ابن جنید با دیدگاههای یاد شده، مخالف است و در تحقق اجماع، رای او دخالت دارد و ثانیا: فتوای دانشوران در نگرفتن جزیه از صابئان، برخاسته از موضوع‌شناسی ایشان درباره صابئین است ـ این که آنان، در زمره اهل کتاب نیستند و در کلام شیخ مفید، قمی، طبرسی تا صاحب جواهر با این برداشت آشنا شدید ـ و چنین موردی، با" اجماع حجت که از حکم الهی درباره موضوع مشخص و معلوم حکایت می کند، فاصله‌ای بس دراز دارد.۲. موضوع این مساله، از سوی فقیهان پیشین تحریر و تنقیح نشده است نه از راه تفحص و پیگیری حالات منتسبان به این فرقه و شنیدن باورهایشان، و یا فهمیدن دیدگاههایشان از طریق کتابها و نوشته‌های خود آنان و نه از راه مقایسه آنچه که درباره ایشان گفته‌اند، به گونه‌ای که اعتماد در شناخت این فرقه پدید آید. فرقه‌ای که نام آن سه بار در قرآن مجید یاد شده است.بلی! گاه در برخی از نوشته‌های" ملل و نحل ، پرتوی بر گوشه‌ای از باورها، و بخشی از تاریخ آنان، افکنده شده است. هر چند این اندازه، در شناخت موضوع له برای مصونیت کافران یاد شده و نیز گرفتن و یا نگرفتن جزیه از آنان، کفایت نمی کند.شاید رویگردانی فقیهان از شناخت کامل موضوع، بدان جهت بوده است که آنان با حکم فقهی "صابئین چندان درگیر نبوده‌اند. بویژه آنکه فقیهان بزرگوار ما، از داوری میان مردمان و حکومت به دور بوده‌اند و به گرفتن جزیه از کافر و یا جنگ با کافران مبتلا نبوده‌اند، نه در صحنه عمل و نه در جایگاه فتوا و ابراز احکام. تحقیق مسئلهپس از شناخت نبود اجماع قابل اعتماد در بحث، بایستی به تنقیح پرسش پرداخت. از یکسو بایستی ادله‌ی لفظی را کاوش کرد ـ چه عمومات و چه اطلاقات ـ شاید بتوان از آن قاعده‌ای استنباط کرد که فراگیر مورد سخن باشد و یا در فرض نبود دلیل اجتهادی، مقتضای اصول عملی را در آن جست و جو کرد.از سوی دیگر: تحقیق پرسش نیازمند کاوشی افزون برای شناخت موضوع و پرتوافکنی بر زاویه‌های پنهان آن است.بنا بر این، بحث در دو سویه است:الف) سویه‌ی نخست آن، چهار پرسش کبروی را در بردارد:۱. مراد از کتاب در احکام جزیه چیست؟ آیا کتابهای آسمانی ویژه‌ای مراد است؟ و یا هر کتاب آسمانی که شریعت آور بوده است؟ یا هر کتاب آسمانی - چه شریعت‌آور و چه غیر آن؟۲. اگر در کتابی بودن صابئین، تردید باشد، آیا می‌توان آنان را در زمره کسانی دانست که شبهه کتابی بودن را دارند و احکام ایشان را در مورد آنان، جاری دانست؟۳. اگر در توحید و شرک ایشان تردید باشد، آیا می‌توان به دعاوی خودشان در این مورد، تمسک جست؟ و آیا سخن آنان در مورد خود و باورهایشان، برای دیگران حجت است؟۴. اگر تردید در مورد ایشان برطرف نشد، قاعده چه اقتضایی را دارد؟ آیا در این مورد اصل لفظی و یا عملی هست که بتوان به آن استناد جست؟ب) سویه‌ی دوم، در بردارنده پرسشهای صغروی هست و پرتوفکن بر جهات گوناگون موضوع است. این پرسشها، عبارتند از:۱. آیا دلیلی بر کتابی بودن صابئان وجود دارد؟۲. آیا آنان، از فرقه‌های آیینهای سه گانه‌اند؟ (یهودیان، نصرانیان، مجوسیان)۳. آیا باورهای منتسب به آنان، گمان الهی بودن آیین ایشان را بر می‌بندد؟۴. آیا نام ایشان [واژه‌ی صابئان] به گونه‌ای است که با آسمانی بودن آیین‌شان، ناهمساز است؟ تحقیق در مسئله اولمراد از کتابی در آیه جزیهمشهور آنست که مراد از "الکتاب در آیات قرآن، و از جمله در آیه جزیه، تورات و انجیل است.صاحب جواهر گوید": ان المنساق من الکتاب فی القرآن العظیم هو التوراة و الانجیل".از واژه‌ی" الکتاب در قرآن مجید، تورات و انجیل تبادر می کند.سپس، از علامه حلی در" المنتهی

ادعـای اجمـاع را یاد می‌کنـد که الف و لام در" الکتاب در آیه جزیه، برای عهـد است و اشاره به تورات و انجیل.نقـد و بررسـی: ما پیشتر به گونه‌ای تفصـیلی ناروایی این سخن را اثبات کردیم و خلاصه‌ی آن چنین است:هر چند عنوان" اهل الکتاب در قرآن کریم، بعیـد نیست که مراد از آن یهود و نصاری باشـند ـ و چه بسا کاوش و تامل هم چنان نتیجه دهد ـ اما عنوان" الکتاب در آیات قرآنی. اگر در چنـان همایش و ترکیب قرار نگیرد و قرینه‌ای تعیین کننـده هم در کار نباشـد، نه تورات و انجیل و نه کتاب دیگر از کتابهای پیامبران پیشـین را نمی‌رسانـد. بلکه هر چه را از ملکوت بر پیامبری از پیامبران الهی وحی شـده باشـد، مراد از آن خواهـد بود. بدون آنکه ویژه و یـا اشـاره به کتـاب خاص باشـد. این نکته، چیزی است که کاوش و تامل در آیات گوناگون، گواه آن است.بنا بر این، "الکتـاب در آیه‌ی جزیه، فراگیرتر از تـورات و انجیـل است و گـواهی بر تقییـد به آن دو، وجـود نـدارد بلکه شایـد بتوان گفت که محـدود به آن دو نیست زیرا به اجماع امت اسـلامی و نیز روایاتیکه مجوس را دارای کتاب معرفی می کنـد، واژه‌ی" الکتاب ، کتاب مجوسـیان را هم فرا می‌گیرد.هم چنین روشن می‌شود که دلیلی بر تقیید" الکتاب به کتابهای آسـمانی که دین جدید ابلاغ کرده‌اند، نداریم زیرا کتاب مجوسـیان در زمره ادیان شـریعت‌آور، و پیامبر ایشان در شـمار پیامبران اولوالعزم، نبود. بنا بر این، اطلاق" الکتاب هر کتـاب آسـمانی را در بر خواهـد گرفت.توضیـح افزونتر: مراد از" الکتـاب در یـادکرد پیـامبران و ادیان الهی، همان مرز جـداساز فکری، اعتقـادی و عملی میـان ایمـان و کفر است. کتـاب الهی همانست که انسانها و تجمعات انسانی را از اسارت آیینهای بشـری و خودسـاخته ماننـد پرسـتش بتـان و خـدایگان خیـالی، آزاد می کنـد و آنان را به سوی آیین الهیفرا می‌خوانـد. بنا بر این، کتاب همان صحیفه خداونـدی است که شـناخت‌خداوند و حقـایقی را که کتابهـای آسـمانی عهـده‌دار توضیـح و تبیین آن شده‌انـد، در بر دارد. معـارفی که نقطه‌ی مقابـل الحاد، شـرک و بت‌پرستی است. و این نکته، محتوایی عمومی در تمامی کتابهای آسـمانی است.خـداوند فرمود": ومنهم امیون لاـیعلمون الکتـاب" "...و قـل للـذین اوتوا الکتـاب والامیین ءاسـلتم"...در این آیات"، الکتاب در مقابل" امی بودن قرار داده شـده است که همان پرسـتش بت باشـد.و خداوند فرمود": ما یود الذین کفروا من اهل الکتاب ولا المشـرکین"...در این آیه"، الکتـاب در مقابل شـرک قرار گرفته است.و خداونـد فرمود": کان الناس امـهٔ واحـدهٔ فبعث الله النبیین مبشـرین و منـذرین. "..در ایـن آیه، خداونـد" کتـاب را مشـخصه‌ی نبوت و مرجع دین‌بـاوران در اختلافاتشـان، دانسـته است و روشن می‌نمایـد که این ویژگی، توصیفی فراگیر برای کتابهـای الهی اسـت.نـتیجه: آیـه اخیر و دیگر آیـات، نشـانگر آنست که" کتـاب در اصطلاح‌شناسـی قرآنی، چیزی است که خداونـد بر پیامبرانش فرو می‌فرسـتد تا مردم را به هدایت رهنمون سازد و در اختلافات ایشان، داوری کند و آنان را از تاریکیهای کفر، شـرک و الحاد برهانـد. از این رو، چرا" الکتاب در آیه‌ی جزیه به همین معنا نباشـد؟ چه دلیلی بر آنسـت که" الکتـاب در آیه‌ی جزیه در معنای اخص [مسـیحیان، یهودیان و مجوسـیان] به کار رفته است؟شاهـد بر تعمیم معنای" الکتاب در آیه‌ی جزیه، روایت واسـطی است":قال: سـئل ابوعبدالله" علیه السـلام عن المجوس اکان لهم نبی؟ فقال: نعم، اما بلغک کتاب رسول الله(ص) الی اهـل مکه: اسـلموا والاـ نابـذتکم بحرب. فکتبوا الی النبی(ص): خـذ منـا الجزیه و دعنـا علی عبـادهٔ الاوثان، فکتب الیهم النبی(ص) انی لست آخـذ الجزیه الا من اهل الکتاب. فکتبوا الیه یریـدون تکـذیبه: زعمت انک لاتاخذ الجزیه الا من اهل الکتاب ثم اخـذت الجزیه من مجوس هجر، فکتب الیهم رسول الله(ص"): ان المجوس کـان لهـم نبی فقتلوه و کتاب احرقوه، اتاهم نبیهم بکتابهم فی اثنی عشـر الف جلـد ثور".از امـام صادق(ع) پرسـش شـد که آیا مجوسـیان، پیامبر داشـتند؟ فرمود: بلی. آیا این رخـداد، به شـما نرسیده است که پیامبر(ص) به مکیان نامه نگاشت": اسلام آورید و گرنه اعلان جهاد خواهم داد ".آنان پاسخ دادند: از ما جزیه‌گیر و ما را در پرسـتش بتان واگذار. پیامبر، نامه‌ای دیگر نگاشت که: من از غیر اهل کتاب، جزیه نمی گیرم. مکیان، برای دروغ وانمودن سخن وی، نوشـتند: گفته‌ای که از غیر اهـل کتـاب جزیه نمی گیری. با آنکه از مجوسـیان هجر جزیه گرفته‌ای؟!پیامبر(ص) در پاسـخ نـوشت: مجوسـیان، پیـامبری داشــتند کـه او را کشــتند و کتـاب او را آتش زدنـد. پیامبرشـان، در ۱۲ هزار پـوست گـاو نر، کتـاب آسمانی‌اش را برای ایشان آورد.بنا بر این، با توجه به استعمال" الکتاب در حدیث در مورد کتاب مجوسیان، و نیز به کار رفتن" اهل

کتـاب در مورد خود ایشـان، هیـچ زمینه‌ای برای مختص دانسـتن" الکتـاب و" اهـل الکتاب به تورات و انجیل و پیروان آن دو، باقی نمی‌گـذارد.مشابه روایت‌یاد شـده، مرسـله صـدوق از پیامبر(ص) و روایت اصبغ بن نباته از امام علی(ع) است. و با توجه به پـذیرش مضـمون آن از سوی فقیهان شیعه – بویژه در مورد مجوس ـ ضعف سندی این روایات، مضر نخواهد بود. علاوه آنکه روایات شایان اعتماد، وجود دارد که در آن صـراحتا گفته شده است که مجوسـیان در شمار اهل کتابند. از آن جمله، معتبره سماعه است":عن ابی عبـدالله(ع) قـال: بعث النـبی(ص) خالـد بن الولیـد الی البحرین (الی ان قـال) فکتب الیه رسـول الله(ص): ان دیتهم مثـل دیـهٔ الیهود و النصـاری و قـال: انهم اهـل الکتـاب".امـام صـادق(ع) فرمود: پیـامبر(ص)، خالـد بن ولیـد را به بحرین فرسـتاد [تـا آن جـا که فرمود] پیامبر(ص) به او نوشت:دیه‌ی ایشان هماننـد دیه یهودیان و مسـیحیان است. و فرمود: آنان، اهل کتاب هسـتند. و از آن جمله روایات مـوثقه زراره است":سـالته عن المجـوس مـا حـدهم؟ فقـال: هم من اهـل الکتـاب و مجراهم مجری الیهـود و النصـاری فی الحـدود و الدیات".از او پرسیدم: حد مجوس چگونه است؟ فرمود: ایشان در شمار اهل کتابند و در حدود و دیات همانند یهودیان و مسیحیان، با ایشان برخورد می‌شود.در این روایت، اضمار [و مشخص ننمودن پاسخگوی پرسش] به اعتبار مفاد روایت‌خدشه‌ای وارد نمی‌سازد زیرا پرسشـگر شخصـیتی چون زراره است [که از جز امام(ع) در احکام شـرعی نقل نمی‌کنـد]. با توجه به این روایات، نادرستی این گمان آشکار می‌شود که کاربرد" الکتاب بدون قرینه، منصرف به تورات و انجیل است زیرا وقتی که از مجوس، به اهل کتاب تعبیر شـده است، چگونه برای این ادعا، زمینه‌ای باز می‌مانـد؟!اشـکال: روایات دیگر درباره‌ی مجوسـیان آمده است": سـنوا بهم سـنهٔ اهل الکتـاب [= بـا ایشان هماننـد اهل کتاب برخورد کنیـد] و مراد از اهل کتاب در این روایات، یهودیان و مسـیحیان است و این مطلب، اشـعار به آن دارد که کاربرد اهل کتاب در مورد یهودیان و مسـیحیان، در عرف گفت و شنود آن روزگار، رواج داشته است.پاسخ: ظاهرا این کاربرد، به واسـطه کثرت یهودیان و مسیحیان در جزیرهٔ العرب – در مقایسه با دیگران ـ بوده است. و این سخن، چه ربطی به محـدود سـاختن عنوان" اهل الکتاب به آن دو گروه دارد؟ چه رسـید به آنکه ادعای اختصاص عنوان" الکتاب به تورات و انجیل صورت پذیرد!!نتیجه: از سخنان گذشته می‌توان چنان برداشت داشت که" الکتاب در اصطلاح‌شناسی قرآن و حدیث و نیز در عرف متشرعان صدر اسلام، تا زمان امامان معصوم(ع)، در هر گونه کتاب آسمانی، به کار رفته است. و دلیلی بر آنکه در آیه‌ی جزیه، آن را به تورات و انجیـل یـا غیر آن دو محـدود سـازیم، وجود نـدارد. بنا بر این، مراد از" کتاب که پیروان آن محکوم به جزیه هسـتند، هرگونه کتـاب آسـمانی است.شاهـد بر این سـخن، تعلیـل پیـامبر(ص) در روایت واسـطی است ـ که پیشتر از آن یاد شـد ـ ایشان در فلسفه جزیه برای مجوس فرمودند: چون آنان پیامبر و کتاب آسمانی داشتند.از این سخن، استفاده می‌شود که در هر گروه که کتاب آسمانی داشته باشند، این حکم عمومیت‌خواهد داشت. زیرا روشن است که کتاب مجوس غیر از کتاب تورات و انجیل بوده است و کتـاب شـریعت‌آور و دربردارنـده دین جدیـد هم نبـوده است، بنـا بر این، حکم جزیه در مورد هر کتـاب آسـمانی از هر پیـامبری از پیامبران الهی، جریان خواهد داشت.آری! چه بسا از کلام پیشـین شـیخ مفید، این نکته بر می‌آید که" سـنت ، گرفتن جزیه را به سه گروه مذهبی (یهودیان، مسـیحیان و مجوسیان) محدود می‌سازد. اگر این مطلب ابت‌شود. اطلاق آیه‌ی جزیه و نیز روایت واسطی، به این دلیل مقید خواهد شد.شـیخ مفید، در سخن پیشین فرمودند": و اما نحن فلانتجاوز بایجاب الجزیه الی غیر من عددناه لسنهٔ رسول الله(ص) فیهم و التوقیف الوارد فی احکـامهم".ما در وجوب جزیه، از گروههای یاد شـده پا فراتر نمی‌نهیم زیرا سـنت پیامبر(ص) در گرفتن جزیه فقـط در مـورد ایشـان است و مـا در احکـام فقهی که از پیـامبر دربـاره ایشـان وارد شـده، به توقیـف [= پاسـداشت مرز موضوعات]، فرمان داریم.نقـد و بررسـی: مراد ایشان از سـنت، برای ما آشـکار نیست زیرا در سـنت گفتاری پیامبر(ص)، سـخنی که جزیه را به غیر گروههای یاد شده محدود کند، وجود ندارد و ما روایتی که چنین مضمونی را در بر گیرد، نیافتیم. حتی از کسانی که در زمانی نزدیک به عهد شیخ مفید می‌زیستند، چون گردآورندگان مجموعه‌های حدیثی و جز ایشان. بلکه به روایاتی بر می‌خوریم که از آن استـفاده‌ی تعمیم جزیه به تمـامی کافران بر می‌آیـد که در ادامه‌ی این سـخن، آن را ملاحظه خواهیـد کرد ـو اما اگر مراد

ایشان سنت رفتاری پیامبر(ص) باشد، بدان معنا که ایشان بر صابئان جزیه قرار نداد - بایستی گفت که:۱. این ادعا، ثابت نیست زیرا عدم یادکرد، گواه بر عدم وقوع نخواهد بود.۲. به فرض پذیرش [عدم جزیه بر صابئان از سوی پیامبر]، شاید دعوی یاد شده بدان جهت باشد که صابئان در زمره‌ی ساکنان حوزه‌ی فتوحات اسلامی در عصر پیامبر(ص) نبودند.زیرا ایشان در منطقه" میسان و "حرنان می‌زیستند و هر دو منطقه، پس از رحلت پیامبر(ص) فتح شد. و شاید عوامل دیگر در کار بود.بنا بر این، سنت عملی پیامبر(ص)، نمی‌تواند این دعوی را به اثبات رساند که از صابئان نمی‌توان جزیه گرفت.نتیجه‌ی سخن در نکته‌ی نخست: واژه‌ی "الکتاب در" باب جزیه در دو کتاب [تورات و انجیل] و یا کتابهای شریعت‌آور محدود نیست. از این رو، در فرض ینکه جامعه‌ای از کتاب یحیی، یا داود و یا ادریس، پیروی کنند، اینان در زمره‌ی اهل کتاب هستند. خونشان محفوظ است. در آیین‌شان آزاد وانهاده می‌شوند و از آنان جزیه گرفته می‌شود.تحقیق در مسئله دومنکته دومپس از این که" صغری قیاس، احراز نشد: ـ اینکه صابئان در زمره اهل کتاب هستند ـ این پرسش مطرح است که آیا نامشخص بودن وضعیت ایشان و قطع نداشتن به این که آنان در جرگه پیروان پیامبران هستند، در این که صابئان محکوم به احکام اهل کتابند، کفایت می‌کند؟ [اینکه ایشان به دین خود وانهاده می‌شوند وبا آنان می‌توان قرارداد ذمه بست و...] یا چنان نیست، بلکه باید محرز گردد که ایشان از پیروان پیامبران وکتاب‌های آسمانی هستند؟کوتاه سخن در این نکته آن است که یکی از عناوینی که در این باب از کتاب‌های فقهی، تکرار شده است، اصطلاح" من له شبهة کتاب است. چنین می‌نماید که این عنوان، ریشه حدیثی ندارد زیرا در روایات این باب، چیزی که این تعبیر از آن استفاده بشود، نیافتیم. این تعبیر، از زمان" شیخ الطائفه (قده) پدید آمد و - برابر آنچه ما کاوش کرده‌ایم - او نخستین کسی است که این عنوان را در سخنان خویش، به کار برده است. او، در" مبسوط می‌نویسد": الکفار علی ثلاثة اضرب: اهل کتاب وهم الیهود والنصاری...ومن له شبهة کتاب وهم المجوس فحکمهم حکم اهل الکتاب.". ..کافران، سه گروهند: اهل کتاب –وآنان، یهودیان ومسیحیان هستند–... [وگروه دیگر] کسانی که شبهه کتابی بودن دارند، وآنان زردشتیان هستند. وایشان، همان احکام اهل کتاب را دارند.شاگرد وهم عصر او"، قاضی ابن براج این تعبیر [= من له شبهة کتاب] را از او گرفت. در دوره‌های بعد، ابن ادریس، محقق حلی وعلامه حلی از آن دو پیروی کردند. ما در کلمات فقیهان متقدم، تا زمان محقق حلی، جز فقیهان یاد شده، کسی را نیافتیم که این اصطلاح را به کار برده باشد. واینان، عنوان را بیان دیگر از واژه" مجوس قرار دادند وآن را در برابر عنوان" اهل کتاب گذاردند واز" اهل کتاب ، یهودیان ومسیحیان را اراده کردند.از سیاق سخن ایشان، چنین می‌نماید که در این عنوان [=من له شبهة کتاب] گونه‌ای اشارت به فلسفه حکم در مورد مجوسیان است. گویا احکام جاری بر زردشتیان، از آن روست که در مورد وضعیت آنان یا کتاب ایشان تردید وجود دارد واگر چنین اشارتی مورد نظر نبود، وجهی نداشت که فقیهان یاد شده از یاد کرد اسم مجوسیان رویگردان شوند وتعبیر کلی" من له شبهة کتاب را برگزینند وبا توجه به این که روایاتی که در مورد مجوسیان آمده است، تنها به عنوان" مجوس احکام ایشان را طرح می‌کند ودر نتیجه، کاوشگر احکام مجوسیان، نیازمند نبود که عنوان کلی" من له شبهة کتاب را برگزیند.نتیجه آن که یاد کرد این عنوان" من له شبهة کتاب اشارتی به فلسفه حکم در مورد ایشان است. وبا توجه به این نکته، حکم یاد شده منحصر در مجوسیان نیست بلکه در مورد هر آیین که در این ملاک با آنان مشترک باشد، جاری خواهد شد.تقویت کننده این احتمال، سخن علامه حلی در" منتهی است. او در رد سخنان ابو حنیفه، که مشرکان عرب را به اهل کتاب ومجوسیان قیاس کرد، اظهار داشت":والجواب بالفرق بین المقیس والمقیس علیه فان اهل الکتاب لهم کتاب یتدینون به والمجوس لهم شبهة کتاب [ثم فقل روایة الواسطی] ثم قال: والشبهة تقوم مقام الحقیقة فیما بنی علی الاحتیاط، فحرمت دمائهم للشبهة بخلاف من لا کتاب له ولا شبهة کتاب".میان" مقیس و" مقیس علیه تفاوت است. اهل کتاب، دارای کتاب آسمانی هستند که به آن تدین می‌جویندومجوسیان، شبهه اهل کتاب را دارند [علامه حلی، به نقل روایت واسطی در این مورد می‌پردازد ومی‌افزاید] وشبهه در مواردی که بنا بر احتیاط نهاده شده، جایگزین قطع می‌شود. بنابراین، خون ایشان، بواسطه شبهه کتابی بودن، محترم ومصون مانده

است. ولی در مورد کسانی که نه در زمره" اهل کتاب هستند ونه" شبهه کتابی بودن را دارند، چنین نیست..استدلال ایشان در مورد مجوسیان، به این که شبهه کتابی بودن دارند، گویا صراحت در آن دارد که مراد از عنوان" من له شبهۀ کتاب فقط مجوسیان نیست، بلکه این اصطلاح، حامل استدلال فراگیری است که هم مجوس وهم غیر مجوس را ـ فرقه هایی که چونان مجوسیان شبهه کتابی بودن را دارند ـ شامل می‌شود. مؤید آن که، علامه حلی در پایان سخن خود در" منتهی ـ تقسیم کافران به ذمی وحربی ـ فرموده‌اند: "فالذمی یشمل من له کتاب کالیهود والنصاری ومن له شبهۀ کتاب کالمجوس".ذمی، کسی است که دارای کتاب آسمانی است. مانند یهودیان ومسیحیان ونیز کسی که شبهه کتابی بودن در اوست مانند مجوسیان. گفته" علامه حلی" ، کالمجوس اشارتی به آن دارد که مجوس، مصداق این عنوان کلی است ونه تنها مصداق آن.رهاورد سخن تاکنون، این است که ملاك پیوست مجوسیان به احکام یهودیان ومسیحیان، آن است که وضعیت ایشان مشتبه است ونا مرتبط بودن آنان به پیامبری از پیامبران وکتابی از کتاب‌های آسمانی، محرز نیست.نکته دیگر آن است که تعالیم شریعت در مورد احتیاط در جان ومال وناموس، هماهنگ با آن است که صرف مشتبه بودن، در حرمت جان وخون انسان‌ها کفایت کند.افزون آن که، شاید بتوان گفت که حکم به" مهدور الدم بودن ورفع حرمت جان انسان‌ها، تنها وتنها حدود به محاربان با دولت اسلامی است ونه دیگر کافران. ونیز این که حکم به کشتن وجهاد ونبرد باکافران، هر کافری را فرا نمی‌گیرد بلکه جز در مواردی استثنائی، به گروههای خاصی از ایشان محدود است، [وما این مطلب، را در مباحث پیشین احتمال دادیم وآن را بعید نشمردیم.] وبه فرض آن که دلیل نتواند این مدعا را به اثبات رساند، حداقل در گروههایی که مشتبه به کتابی بودن هستند، باید احتیاط کرد وسابقا، سخن علامه حلی را، به خاطر دارید که اظهار داشت: "الشبهۀ تقوم مقام الحقیقۀ فیما بنی علی الاحتیاط، فحرمت دمائهم (ای المجوس) للشبهۀ".در مواردی که بنابر احتیاط است، شک جایگزین قطع می‌شود وبر همین اساس، خون مجوسیان بواسطه شبهه کتابی بودن، مصونیت‌یافته است.بنابر این، حکم مساله در این حد [احترام خون وجان ایشان] نیاز به تکلف افزون ندارد، ولی بایستی در نظر داشت که ارتباط با اهل کتاب، در حرمت جان ومال ایشان محدود نیست بلکه قرارداد ذمه باایشان را نیز در بر می‌گیرد. هم چنین بسیاری از فروع واحکام دیگر را شامل می‌شود وروشن می‌نماید که مناط مطرح شده در حرمت جان ومال ایشان [=وجود شبهه کتابی بودن ولزوم احتیاط] در اثبات این احکام، کفایت نمی‌کند. مگر آن که دعوی اولویت‌شود.بدین بیان که جزیه ودیگر تکالیف ذمی، بهایی است که او در برابر مصونیت جان ومال خویش ادا می‌کند وهنگامی که" کتابی را به آن تکالیف ملزم بدانیم، کسی که شبهه کتابی بودن در اوست، به طریق اولی موظف به آن خواهد بود.خلاصه آن که، جریان احکام اهل کتاب در مورد کسانی که احتمال کتابی بودن در آنهاست، از قواعد مسلم فقهی به دور نیست وبه همین جهت، در سخنان برخی از فقیهان متقدم"، من له شبهۀ کتاب باعنوان مستقل یاد شده وآن را موضوعی در برابر" اهل کتاب قرار داده‌اند، هر چند در احکام، آن دو را مشترك دانسته‌اند.تمامی سخنانی که تاکنون یاد شد، بنابر آن است که مراد ازشبهه، تردید در کتابی بودن ایشان باشد. در این صورت، شبهه از باب" شبهۀ الامان است. در آنجا گفتیم که کسی که در حق او"، امان محتمل باشد، مصونیت دارد. هم چنین کسی که در حق خود گمان امان برده است، مانند آن که صدای مسلمانی را شنیده وآن را برای خود امان پنداشته است، خون او نیز محفوظ است. با آن که در صورت نخست، عدم امان واقعی، محتمل است ودر صورت دوم، عدم امان واقعی مسلم است، اما شارع، در هر دو مورد به جهت احتیاط در حفظ جان انسان‌ها، به ترتیب آثار امان، حکم کرده است، هم چنین در مورد کسی که مشتبه به کتابی بودن است، شارع برای همان احتیاط در خون وجان انسان‌ها، او را محکوم به احکام اهل کتاب کرده است.واما بنابر احتمال دیگر ـ که پیشتر نیز یاد شد ـ که مراد از شبهه در" شبهۀ الکتاب" ، مشتبه فیه باشد ومفاد آن، چنین باشد که کتابی را که در اختیارشان است و" کتاب آسمانی اش می‌پندارند، کتاب الهی که بر پیامبرشان نازل شده نیست، بلکه واقعیت بر ایشان مشتبه شده است، همان گونه که در روایات در مورد" مجوس چنین آمده است.روایت شده که آنان، دارای پیامبر بودند وبر آنان کتاب آسمانی نازل شد اما کتاب یاد شده سوخت واز آن چیزی باقی نماند.

بنابر این، آنچه در اختیار ایشان است، کتاب حقیقی که از آسمان نازل شده نیست بلکه بر ایشان مشتبه شده است. بنابر این احتمال، مساله با صورت گذشته تفاوت می‌کند زیرا در مورد چنین کسان [= من له شبهة الکتاب به معنای اخیر] اجرای حکم ذمی، حکم احتیاطی نیست. همان گونه که در مورد مجوسیان، حکم احتیاطی نیست. زیرا در این صورت، براستی" اهل کتاب هستند ونه مشتبه به اهل کتاب و در نتیجه، حکم ایشان همان حکم جاری در مورد یهودیان و مسیحیان خواهد بود.ولی باید توجه داشت که درستی کاربرد این تعبیر [= شبهة اهل الکتاب به معنای اخیر] در مورد هر گروه وطائفه مذهبی، متفرع بر آنست که به دلیل معتبر ثابت شود که دارای کتاب آسمانی بوده‌اند ـ همان گونه که در مورد مجوسیان ثابت‌شده است ـ ودر این مورد، حدس وگمان ـ چه از طریق تطبیق کتاب ایشان با دیگر کتابهای آسمانی و چه از راههای ظنی دیگر ـ کفایت نمی‌کند. بنابر این، اگر چنان دلیل معتبری در مورد صابئان وجود داشته باشد، مدعا ثابت می‌شود ودر غیر این صورت، تطبیق عنوان" من له شبهة الکتاب (به معنای دوم) در مورد ایشان، مشکل خواهد بود.در نکات بعدی، توضیح بیشتر خواهد آمد. ان شاء اللهتحقیق در مسئله سومنکته سومآیا می‌توان به ادعای صابئان در مورد توحید، اعتقاد به پیامبری از پیامبران وکتابی از کتاب‌های آسمانی و... تمسک جست؟ در این مورد، از زوایای گوناگون، نکاتی به ذهن تبادر می‌جوید:۱. فقیهان، فتوا داده‌اند که اگر کافر، دعوی کتابی بودن داشت (البته به همان معنای متداول آن یعنی یهودی ونصرانی) گفته او پذیرفته می‌شود.شیخ طوسی، در" مبسوط می‌نویسد": اذا احاط المسلمون بقوم من المشرکین فذکروا انهم اهل کتاب وبذلوا الجزیة فانه تقبل منهم".اگر مسلمانان، گروهی از مشرکان را محاصره کردند وآنان، یاد آور شدند که از اهل کتاب هستند وحاضرند جزیه بپردازند، از ایشان پذیرفته می‌شود.وظاهر آن است که مراد شیخ طوسی از" اهل کتاب ، یهودیان ومسیحیانند که به این نام شهرت دارند.حال، اگر سخن کافر در دعوی کتابی بودن پذیرفته شد، چرا این دعوی که او موحد است وپیرو یکی از پیامبران الهی است، پذیرفته نشود؟۲. آیه شریفه، چنین است": ولا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا".به کسانی که اظهار اسلام می‌کنند، نگوئید که مسلمان نیستید.آیه، کسانی را که به" کفر "شناخته می‌شوند، دعوی اسلام ایشان را حجت می‌شمرد. بر این اساس، چرا از باب تنقیح مناط، دعوی صابئی در توحید ونیز ایمان به پیامبری از پیامبران الهی پذیرفته نشود؟ زیرا مسلما ملاک آن است که به کسانی که نباید به آنان تعرض کرد، تعرضی صورت نپذیرد.چه از باب مسلمانی ایشان وچه به جهت اینکه در زمره گروههایی از کافرانند که نباید متعرض آنان شد ومسلما ادعای اسلام [هر چند مورد آیه است] خصوصیتی در این مساله ندارد وبه همین جهت اگر کافر، دعوی ذمی بودن هم داشت، ادعای او پذیرفته می‌شود.۳. پذیرش گفته پیروان آیینها در مورد باورهای مذهبی شان، مساله‌ای عقلائی است وخردمندان، عادتا از آن فاصله نمی‌گیرند. این شیوه عقلائی، به واسطه ظن نوعی است به این که پیروان مذاهب در این دعاوی، صادق هستند. راز این نکته، آن است که کسی که به چیزی معتقد است چون آن را راست ودرست می‌داند، به آن معتقد است بلکه بالاتر فقط آن را شایسته باور می‌شمرد، ولذا آشکارا عقیده‌اش را علنی می‌کند ـ البته اگر دواعی پنهان سازی عقیده مثل ترس وتقیه نباشد ـ با این احوال معقول نمی‌نماید که پیروان یک کیش ـ به تمامی ودر دوره‌های مختلف زمانی ـ در مورد آیینی که پیروی می‌کنند، چیزی را بگویند که چنان نیست.بنابر این، ادعاهای او در مورد باورهای مذهبی خود، براساس این بنای عقلائی، حجت است مگر از وی شارع مقدس، ردعی صادر شده باشد.نقد وبررسی در باره وجوه یاد شده، می‌توان تردید روا داشت، به گونه‌ای که استدلال به آنها را سست بنماید.اما استدلال نخست: میان" مقیس و "مقیس علیه می‌توان فرق نهاد زیرا ادعای کافر ـ همان گونه که شیخ یاد آور شدند ـ بازگو کردن نکته‌ای است که تنها به خود او وابسته است‌یعنی عقیده وایمان او. در این صورت جز از سوی او، از کس دیگری نمی‌توان حقیقت امر را جویا شد ودر چنین مواردی، چاره‌ای جز پذیرش سخن مدعی باقی نمی‌ماند وفقیهان در موارد مشابه نیز، هم چنین فتوا داده‌اند.وبه همین جهت است که اگر دسترسی به واقع ممکن شد مانند این که بینه‌ای از میان اسلام آورندگان ایشان اقامه شد ـ وشهود هم مورد تعدیل قرار گرفتند ـ ونادرستی ادعای اسلام او محرز گشت، در این صورت قرار داد ذمه منفسخ خواهد شد.واما موضوع سخن ما، غیر از این است. زیرا

ادعـای مـدعی، به اعتقاد درونی یک فرد به یک مقوله مشـخص، باز نمی گردد تا این که جز از طریق خود او، قابل شـناسایی نباشـد بلکه به نکته‌ای اعم باز می گردد یعنی آیا دینی که به آن اعتقاد دارد، توحیـدی است و.... به دیگر سـخن، تفاوت است میان این که کسـی دعوی یهودی بودن داشـته باشـد وکسـی که مـدعی باشـد که دین یهود دارای چنین باورهـا وقوانینی است. در مورد نخست، سخن شیخ طوسی جریان دارد، اما در مورد اخیر، چنین نیست زیرا اینموارد، از مواردی که وابسته به خود مدعی باشد وشناخت آن جز از ناحیه مـدعی ممکن نباشـد، نیست تا پـذیرش سـخن او الزامی باشـد بلکه ادعای او، مقوله‌ای خارجی است که هر کاوشـگری می توانـد آن را بیازمایـد وبشـناسد. بنابر این، گفته مـدعی در این مورد، حجت نخواهـد بود.و اما اسـتدلال دوم:اولا: آیه، به پذیرش سخن مدعی اسـلام فرمان نداده، بلکه دسـتور داد که در مورد کسـی که مدعی اسلام است، باید تفحص کرد وبه انگیزه دستیابی به منافع دنیوی شـتابزده به قتل او اقـدام نکرد، بلکه شایـد بتوان از آیه، عـدم پذیرش گفته مدعی اسـلام را اسـتفاده کرد زیرا آیه، تبین وتفحص در مورد گفته او را واجب می کند واگر پذیرش دعوی مدعی اسلام لازم بود، جایی برای تبین وکاوش باقی نمی‌ماند.ثانیا: فلسـفه وملاک یاد شده، غیر قطعی است [ولذا راهی برای تعدی وتنقیح مناط نیست] زیرا میان ادعای مدعی اسلام وادعای کسی که کـافر است، تفـاوت بسـیار است وآیه شـریفه، در مقام تبیین حکم صورت نخست است وبعیـد نمی‌نمایـد که خصوصـیتی در مـدعی اسـلام باشد که به دیگر موارد، قابل سـرایت نباشد وشاید ملاک در آن مورد این باشد که در باره کسانی که احتمال ایمان واسـلام در ایشـان هست، بـایستی در جـان وخونشـان احتیاط کرد واجازه نـداد که انگیزه‌های شخصـی ونفسانی در این مورد خطیر راه پیـدا کنـد.و اما اسـتدلال سوم:شایـد بتوان گفت آیه شـریفه": یا ایها الـذین آمنوا اذا ضـربتم فی سبیل الله فتبینوا ولا تقولو لمن القی الیکم السـلام لست مؤمنـا".ای ایمان آورنـدگان! هنگامی که در راه خـدا به جهاد می‌رویـد ـ تحقیق کنیـد وبه کسانی که اظهار مسـلمانی می کنند، نگوئید که مسلمان نیستید.که به تبین وتفحص فرمان می‌دهد به معنای آن است که شارع از پذیرش ادعای دینداری مدعی [بـدون تبین وتفحص] جلوگیری کرده است. بنـابر این، به فرض که بنـای عقلائی ادعا شـده درست باشـد، از سوی شارع ردع شـده است.امـا در رد این سـخن، می‌توان گفت که به فرض پـذیرش سـخن فوق، آیه قبول گفته مـدعی اسـلام را رد می کنـد اما در مورد آنچه پیروان آئینهـا وکیشهـا در باره عقایـد واحکام دینی شان می گوینـد، ردعی نـدارد. بنابر این، آیه کاملا با موضوع بحث، بیگانه خواهـد بود.بنـابر این، اسـتدلال سوم، در اثبـات جواز تمسک به ادعای کافر در بیان معتقـدات دینی خود، متین وپیراسـته از اشـکال خواهد بود.وشاید بتوان آن را، چنین توضـیح داد:ملاک در اعتبار بسـیاری از قواعد فقهی که شـرعا پذیرفته شده است، مانند: قاعده صحت (در عقود وایقاعات) وقاعـده" اقرار العقلاء علی انفسـهم ویا قاعـده" من ملک شـیئا ملک الاقرار به ودیگر قواعـد که در فقه متـداول است، بر اساس بنای عرفی وعقلائی است که شارع مقدس آن را امضا کرده وپیش او معتبر شـناخته شده است. اما این بدان معنـا نیست که در هر یـک از آن قواعـد، شـارع امضـا واعتبـار علیحدهومسـتقل داشـته است به گونه‌ای که اعتبار شـرعی هر یک از قواعد، به امضای ویژه آن قاعده از ناحیه شارع وابسـته باشد ودر نتیجه اگر شک در امضای شارع در مورد یکی از آنها باشد، قاعده اقتضای عـدم اعتبار آن را داشـته باشـد.[بنابر این معنای امضای شارع، چنین امضای مسـتقل وعلیحده در مورد هر قاعده نیست] بلکه معنـای امضـای شـرعی، آن است که شارع، آنچه را که همگان در آن توافق دارنـد، تصـدیق کنـد. یعنی به آنچه که انسانها در امور مربوط به خودشـان انجـام می‌دهنـد، اعتمـاد کنـد وبه احتمـال خلاـف صـحت ویـا عـدم انطباق آن با واقع، اعتنا نورزد وآنچه را که خردمنـدان برای مصالـح خویش انجـام می‌دهنـد ویـا اعمـالی که برای جلب منـافع ویا رد مفاسـد از خود بروز می‌دهنـد، مورد تایید وتصـحیح خود قرار دهـد.بنابر این بنای عقلائی که از شارع ردعی در آن مورد نیامده است ـ عبارت است از این که بایستی بر رفتار وگفته‌هـای متـداول عقلاـ در مواردی که به امور وشؤون خود آنهـا وابسـته است، اعتمـاد کرد وبر آن صـحه گـذارد. زیرا اگر چنان نباشـد، برای ارتبـاط انسان‌ها با یکـدیگر، تکیه گاهی که بتوان بر آن اعتماد ورزیـد، باقی نخواهـد مانـد.حال، از مصادیق این مورد، مطالبی است که عقلا در مورد عقاید وادیانشان اظهار می کنند، به عنوان نمونه، اگر کسی بخواهد به حقیقت دین برهمائی یا بودائی

دست‌یابد، راهی جز مراجعه به گفته‌های متدینان آن ادیان وآنچه در کتاب‌ها وآثارشان آمده، ندارد. ولذا عقلا گفته‌های آنان را حجت می‌دانند ـ البته تا زمانی که از سوی شاهد صادق ومورد تاییدی، معارض آن گفته‌ها ارائه نشود.نتیجه آنکه، تمسک به ادعای صابئان در مورد بیان عقاید شان وآنچه در معارف واحکام به خود منتسب می‌دانند، روش عقلایی وهماهنگ با بنای عقلا در دیگر موارد مشابه است از این رو، اگر ایشان دعوی ایمان به خدا وآخرت وپیروی پیامبری از پیامبران معروف وشناخته شده را داشتند وهم چنین ادعای عمل به کتابی از کتاب‌های آسمانی را کردند که احتمال آن می‌رود که از سوی خداوند نازل شده باشد، در چنین موردی مقتضای قاعده عقلایی آن است که بایستی سخن ایشان را اخذ کرد وبه دعوی آنان تمسک جست وتردیدی در این مورد، به خود راه نداد ـ وشارع هم از این قاعده عقلایی، ردع ومنعی ننموده است – . در آینده سخن، ادعای آنان در مورد باور به توحید وایمان به خدا وفرشتگان وآخرت وپیروی برخی از پیامبران الهی خواهد آمد.تحقیق در مسئله چهارمنکته چهارماگر در اهل کتاب بودن صابئان تردید باشد، مقتضای قاعده چیست؟ آیا اصل لفظی ویا عملی هست که به مقتضای آن عمل شود؟ظاهر کلام شیخ طوسی در" الخلاف آن است که اصل اولی در مورد پیروان هر آیین که اهل کتاب بودن آنان مشخص نیست، آن است که نباید از آنان جزیه گرفت ونیز نباید آنان را در آیین شان آزاد وانهاد. او در استدلال بر این حکم در مورد صابئان می گوید":دلیلنا اجماع الفرقهٔ واخبارهم وایضا قوله تعالی": اقتلوا المشرکین "...الایهٔ وقال تعالی": فاذا لقیتم الذین کفروا "...ولم یامر باخذ الجزیهٔ عنهم وایضا قوله تعالی": قاتلوا الذین لایؤمنون بالله الی قوله تعالی": من الذین اوتوا الکتاب حتی یعطوا الجزیهٔ عن ید وهم صاغرون "...الایهٔ فشرط فی اخذ الجزیهٔ ان یکونوا من اهل الکتاب وهؤلاء لیسوا من اهل الکتاب".دلیل ما اجماع امامیه وروایات آنان ونیز این آیات از قرآن است": مشرکان را بکشید "...و" وقتی که با کافران بر خورد کردید "...که خداوند در این آیه به اخذ جزیه از ایشان فرمان نداد. و نیز آیه دیگر که می‌فرماید": باکسانی که به خداوند ایمان نیاوردند، کا زار کنید "تا آنکه می‌فرماید: "تابادست‌خود جزیه را پرداخت کنند "بنابر این، در آیه" کتابی بودن را شرط جزیه قرارداد وصابئان، از اهل کتاب نیستند.خلاصه سخن ایشان آن است که در مورد بحث، اصل لفظی وجود دارد که عبارت است از: عموم حکم یاد شده در آیات وارده در مورد غیر اهل کتاب. بنابر این، هر گاه دلیل مخصص برای خروج از حکم عام محرز نباشد، مقتضای قاعده آن است که حکم عام، مورد را فراگیرد. البته بر تامل کننده پنهان نیست که این سخن ایشان که فرمود": صابئان از اهل کتاب نیستند "مراد ایشان آن است که اهل کتاب بودن آنان محرز نیست نه آنکه واقعا جزء اهل کتاب نیستند، زیرا هیچ راهی برای کشف قطعی اینکه ایشان اهل کتاب نیستند، وجود ندارد مگر از طریق خود شارع در این باره خبری رسیده باشد ومفروض آن است که در مورد صابئان دلیلی بر اینکه آنان اهل کتاب نیستند، وارد نشده است. بنابر این، مراد ایشان آن است که کتابی بودن صابئان محرز نیست".صاحب جواهر "به این نکته تصریح می کند ومی گوید":من شک فیه انه کتابی یتجه عدم قبولها – ای الجزیهٔ – منه للعمومات الامرهٔ بقتل المشرکین المقتصر فی الخروج منها علی (عنوان) الکتابیهٔ التی هی شرط قبول الجزیهٔ.کسی که در کتابی بودن او تردید است، نپذیرفتن جزیه از او موجه است، زیرا عمومات آیات فرمان می‌دهد که باید مشرکان را به قتل رساند. تنها" اهل کتاب از عمومات خارج شده‌اند وشرط پذیرش جزیه هم کتابی بودن است.بنابر این موضوع حکم در سخن صاحب جواهر، کسی است که در کتابی بودن او تردید باشد.بررسی: در آنچه از سخن شیخ وصاحب جواهر برداشت می‌شود، جای اشکال هست زیرا:اولا: عمومات مورد اشاره در کلام صاحب جواهر واز جمله دو آیه‌ای که در کلام شیخ آمده بود، سابقا به تفصیل در باره آن بحث‌شد وگفتیم که تماما یا بیشتر آنها ناظر به مشرکان بت پرست است که پیامبر (ص) ومسلمانان در آن روزگار، به عنوان دشمنان محارب با آنان مواجه بودند ودر این آیات هیچ گونه تعرضی به احکام مطلق کافر ـ به معنای عام آن ـ یعنی کسی که به شریعت پیامبر (ص) معتقد نیست، وجود ندارد وآیات یاد شده، در صدد فرمان قتل کافران ـ به گونه عام ـ نیست. حد اقل آنکه در این مورد، تردید است وقدر متیقن از آیات، همان است (بت پرستان مشرک محارب پیامبر).ثانیا: آنچه شیخ وصاحب جواهر به عنوان قاعده لازم الاتباع در مورد برخورد با

کافران فرمودند (یعنی حکم به عدم پذیرش جزیه در مورد کسانی که در کتابی بودن ایشان تردید است)، از قبیل تمسک به عام در جایی است که مخصص شبهه مصداقیه داشته باشد، زیرا در مورد کسی که کتابی بودن او مشکوک است (باتوجه به اینکه عنوان اهل کتاب، عنوان مخصص برای عموماتی است که می گویند کافران را نباید در دین خود وانهاد) شک می‌شود که آیا در مراد جدی عنوان عام ـ بعد از آمدن مخصص ـ یعنی درعنوان" کافر غیر کتابی ، داخل است ومقتضای چنین شکی این است که در حکم فرد مشکوک نمی‌توان به عام تمسک جست.بلی! اگر عنوان دلیل مخصص یعنی" من اوتی الکتاب دارای شبهه مفهومیه شد، مثل اینکه" اهل کتاب مردد میان کتاب شریعت آور وغیر شریعت آور شد، در این صورت، اجمال مخصص، مانع تمسک به عام نخواهد بود زیرا دلیل عام شامل پیروان کتاب غیر شریعت آور خواهد شد اما دلیل خاص معلوم نیست که آن را فراگیرد ودر نتیجه، تعارض میان فراگیری این دو دلیل نسبت به فرد مشکوک، از باب تعارض میان حجت ولا حجت است. و شاید همین نکته، وجه تمسک صاحب جواهر (ره) به عمومات آیات قتال در مورد صابئان باشد.تفصیل جهت تفاوت بین این دو صورت – یعنی موردی که شبهه، مفهومی باشد وموردی که مفهوم، روشن وغیر قابل تردید باشد وشبهه، از ناحیه مصداق باشد ـ در علم اصول بیان شده است واجمال سخن آنکه، در شبهه مفهومی که اجمال مخصص دائر مدار بین اقل واکثر باشد (مثل اینکه معنای فاسق، که در دلیل مخصص آمده وموضوع" عدم اکرام است، در جمله" لاتکرم العالم الفاسق ، دائر مدار میان مرتکب کبیره فقط ومرتکب گناه ـ اعم از کبیره وصغیره ـ باشد)، دلالت دلیل مخصص بر اقل (یعنی مرتکب کبیره) متیقن است، اما دلالت آن بر مرتکب هر گناه ـ هر چند صغیره ـ مشکوک است. بنابر این اگر انسان دانشمندی، مرتکب صغیره بود، دلالت مخصص وفراگیری آن نسبت به او نامعلوم است. اما دلالت وفراگیری عام نسبت به او" اکرم کل عالم قطعی است، بنابراین، تعارض دلیل عام ودلیل خاص در مورد یاد شده ـ عالم مرتکب صغیره ـ تعارض میان حجت ولاـ حجت است ولذا چاره‌ای جز تمسک به عام نیست.حال در ما نحن فیه، اگر مفهوم دلیل مخصص (یعنی آیه جزیه) مجمل باشد که احتمال آن رود که فقط پیروان مذاهب سه گانه مراد باشند یاپیروان کتابهای شریعت آور ویا ایشان وغیر ایشان، در این صورت دلالت دلیل یاد شده در مورد چگونگی حکم غیر پیروان ادیان سه گانه (مسیحیان، یهودیان، زردشتیان) معلوم نیست ولی دلالت دلیل عام (یعنی عموماتی که مربوط کفار است) در مورد ایشان ثابت است ودر نتیجه باید به مقتضای دلیل عام در مورد آنان حکم شود.اما اگر دلیل مخصص، مفهوم روشنی داشته باشد وشبهه فقط در مصداق آن باشد، مساله کاملاـ متفاوت است، مثلا اگر در مفهوم فاسق ـ در مثال پیشین ـ تردید نباشد ولی در فاسق بودن زید تردید باشد، در این صورت چون مراد جدی گوینده از" اکرم کل عالم اکرام عالم غیر فاسق است (به قرینه منفصل لاـتکرم ای عالم فاسق) بالتبع محتوای دلیل عام نسبت به فرد مشکوک الفسق، همانند دلیل مخصص خواهد بود در این نکته که هر یک از دو دلیل، تنها مواردی را که مصداقیت آن برای دلیل محرز باشد، فرا می گیرد. وبه تعبیری دقیقتر: هیچ یک از دو دلیل، جز در مواردی که مصداقیت آن برای دلیل محرز باشد، حجت نخواهد بود. بنابر این همان گونه که دلیل مخصص، شامل فرد مشتبه نمی‌شود، دلیل عام هم آن را فرا نمی گیرد.حال، بنابر این که عنوان" اوتی الکتاب وتطبیق آن در مورد صابئان، شبهه مصداقی باشد، نتیجه آن خواهد شد که عمومات وجوب نبرد با کافران، صابئان را شامل نمی‌شود ودر نتیجه برای استدلال شیخ وصاحب جواهر ـ که در صدد اثبات خروج صابئان از احکام اهل ذمه بودند – وجهی باقی نمی‌ماند. وما سابقا از تامل در کلمات صاحب جواهر (ره)، چنین دریافتیم که" شبهه در این جا شبهه مفهومی نیست و همین نتیجه‌گیری هم مطابق گفته‌های پیشین ما درست و واضح می‌نماید که" کتاب در آیه جزیه، شامل تمامی کتاب‌های آسمانی است واختصاص به کتاب‌های آسمانی خاصی ندارد.بنابر این"، شبهه در مورد صابئان، شبهه مصداقی خواهد بود ودر نتیجه نمی‌توان به عمومات تمسک کرد ونتیجه سخن در این مساله، آن خواهد شد که عموم یا اطلاقی که بتوان در مورد" مشکوک الکتابیه اجرا کرد وبه استناد آن قتل او را جایز شمرد واو را در آیین خود آزاد وانگذارد، وجود ندارد.البته اینکه در مورد" مشکوک الکتابی تمامی احکام اهل کتاب را جاری کنیم، مشکل است زیرا ادله یاد شده، در مورد کسی است که

کتابی بودن او محرز باشد ولازمه آن احراز موضوع است. بنابر این، کسـی که کتابی بودن او محرز نباشد، نمی‌توان احکام اهل ذمه را بر او مترتب کرد. البته شایـد بتوان گفت که حکم جزیه، شامـل فرد مشکوک الکتـابی خواهـد شـد (از باب مفهوم اولویت) ودر مباحث گذشـته، در این مورد توضیح داده شـد.تحقیق در مقتضای اصل عملیآنچه تاکنون گفته شد، در مورد مقتضای" اصل لفظی بود.مقتضـای اصل عملی در مساله:چه بسا به نظر می‌رسـد که مورد سـخن، مجرای" استصـحاب عـدم کتابی بودن صابئان است. این اصـل را، به دو گـونه می‌تـوان تقریر کرد:تقریر اول: مراد از" عـدم مستصـحب عـدم قبـل از وجود صابئـان است. این استصـحاب از مصادیق استصـحاب عـدم اوصاف در ظرف عـدم تحقق موضوع است، همان که در میان اصولیان به استصـحاب عـدم ازلی معروف است. ودر ما نحن فیه، چنین تقریر می‌شود که قبل از آنکه صابئان پا به جهان بگذارنـد، جزء اهل کتاب نبودنـد. حال همان" عدم ، استصـحاب می‌شود.رای اکثر متاخران اصولی، بر امکان وصحت این گونه استصحاب مستقر وتثبیت‌شده است زیرا ارکان استصحاب را در آن، تـام می‌داننـد وبه همین جهت در شک در" حیوان مشـتبه التـذکیه ویا شک در" زن مشـکوک القرشـیه ومثال‌های فراوان دیگر، به استصـحاب عدم ازلی اسـتناد کرده‌اند.اما ما با این که اعتراف داریم قاعده استصـحاب به لحاظ صوری، بر استصحاب عدم ازلی منطبق است واز این جهت اشـکالی بر آن وارد نیست، اما نمی‌توانیم شمول ادله استصحاب را در این مورد ـ چه به لحاظ عموم وچه به لحـاظ اطلاق ـ بپـذیریم. هم چنین تطبیق استصـحاب را در این مورد، به عنوان قاعـده عقلایی متـداول در بین عقلا، نمی‌توان پـذیرفت وبه نظر مـا چنین است که اگر عقلاـ به عـدم خصوصـیت مشـکوک حکم می کننـد ـ در مواردی که سابقـا منتفی به انتفای موضوع بوده است ـ این حکم عقلاـ از بابآن است که حکم به وجود هرگونه خصوصـیت ذاتی یا عرضـی در هر موضوع، احتیاج به دلیـل دارد. بنـابر ایـن اگر عقلاـ در چنیـن مـواردی حکـم بـه" عـدم خصوصـیت می‌کننـد، از بـاب عـدم دلیـل اسـت ونـه بواسـطه استصـحاب.تفصیل در این سخن، به جای اصلی آن موکول می‌شود وما نحن فیه زمینه بحث گسترده در باره آن را ندارد.تقریر دوم: منظور از" عـدم مستصـحب آن است که جمـاعتی بر این آیین گردن نهاده بودنـد ولی در ابتـدا کتاب آسـمانی بر ایشان نازل نشـده بود.در این تقریر، استصـحاب عـدم ازلی مطرح نیست زیرا" عـدم مستصـحب در ظرف وجود موضوع است، ونه در ظرف عـدم آن. ونـتیجه استصـحاب آن می‌شـود که در هر جمـاعت وگروهی که در ابتـدا به آیینی گردن نهاده‌انـد، اگر در نزول کتـاب آسـمانی بر ایشـان شـک وتردیـد رخ دهـد، می‌توان عـدم نزول کتـاب آسـمانی را بر آنان، استصـحاب کرد ودر نتیجه، گروهی که به آن آیین گردن نهاده وبه ان نام خوانـده می‌شدند، در زمره اهل کتاب نخواهند بود. همین حکم در مورد کسانی که در زمانهای بعد آمده‌اند وپیرو آن آییـن شدنـد، جـاری خواهـد شـد زیرا مفروض آن اسـت کـه پس از زمانهـای اولیه، کتـاب آسـمانی بر آنـان نـازل نشـده است.طبق این تقریر نیز ارکان استصحاب تمام است واشکالی که در مورد استصحاب عدم ازلی بود، در این مورد وارد نیست.اما در مورد امور خطیری که به جان ومال وآبرو مرتبط است ـ بویژه در مسائلی که [مربوط به یک فرد یا جمع محـدود نیست بلکه] مربوط به اقوام وگروههـای پیوسته انسـانی است، اتکـا به چنین استصـحابی نمی‌توانـد مورد تاییـد باشـد زیرا ریختن خون هزاران انسان، به صرف اینکه مـا نمی‌دانیم که آیـا مصونیت دارنـد یـا خیر کاملاـ از مـذاق شـریعت به دور است.هم چنین از معـارف الهی وشـریعت اسـلامی – که کرامت انسـان وحرمت جـان او را از بزرگـترین مسائـل می‌دانـد ودر ریختن خـون انسـان تسامـح نمی‌ورزد – معهـود نمی‌نمایـد کـه به صـرف اینکه حرمت‌خـون مشـکوک باشـد، به اتکـای چنین استصـحابی، به حلیت‌خـون یـک انسـان ـ چه رسـد به انسانهـای بسیار ـ حکم کنـد.واین توهم که احتیـاط در دمـاء مخصوص به مسلمانان است، نـاروا است زیرا ملاـک احتیاط، احتمال مصونیت‌خون وجـان است و این احتمـال، مخصوص مسـلمان نیست بلکه در مورد کتابی معاهـد وامثال او نیز جاری است. بنابر این، اگر احتمـال مصونیت وجود داشت – از هر راه ومنشـا که پدیـد آمـده باشـدـ احتیاط یاد شـده، مورد خواهـد داشت واین احتمال در امثال مورد بحث، وجود دارد.نتیجه آنکه استصـحاب عـدم کتابیه در ما نحن فیه، به هیـچ وجه مورد نخواهد داشت. بنابر این، ظاهرا، این جـا از بـاب لزوم احتیـاط در جـان ومـال وآبرو... مجرای" اصالـهٔ الاحتیاط است، والله العاصم.تحقیق در محور دوم مسئلهتمامی

مباحث‌یاد شده، در محور پرسشهای کبروی این مساله بود. محور دوم: نکات صغروی که بایستی در مورد آن بحث وکاوش داشت:نکته اول: آیا شواهدی بر اینکه صابئان از اهل کتابند، وجود دارد؟ در پاسخ می‌توان از چند راه بر اهل کتاب بودن آنان استدلال کرد.راه نخست: از آیات قرآنی که واژه صابئان در آن ذکر شده است ـ که سه آیه است ـ آیه اول": ان الذین آمنوا والذین هادوا والصابئون والنصری من آمن بالله والیوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف علیهم و لا هم یحزنون".آیه دوم: این آیه نزدیک به مضمون آیه نخست است": ان الذین آمنوا والذین هادوا والصابئین من آمن بالله والیوم الاخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف علیهم ولاهم یحزنون".از این دو آیه استفاده می‌شود:اولا: عقائد آنان، مشتمل بر ایمان به خدا وروز قیامت است والاّ یاد کرد آن در مورد ایشان وجهی نداشت.ثانیا: از میان صابئان کسانی که به خدا وروز قیامت ایمان آورند وآن را با عمل صالح همراه کنند، اهل نجاتند. این سخن، تنها در صورتی صحیح است که این دین، درست بوده واز طرف خداوند نازل شده باشد.ثالثا: ادیان سه گانه مستقل از یکدیگرند واز ظاهر آیه ونحوه بر شمردن آن دین‌ها، یکی پس از دیگری ودر کنار یکدیگر، همین نکته به ذهن تبادر می‌کند. واین احتمال که در برخی از کلمات طرح شده است که ذکر صابئان، از موارد ذکر خاص بعد از عام است، بعید بلکه نادرست می‌نماید زیرا در یک آیه، صابئان بعد از یهود ودر آیه دیگر، بعد از نصاری ذکر شده است. هم چنین از آنچه گفتیم، اشکال سخن برخی از اساتیدمان در کتاب تفسیر خود روشن می‌شود ایشان بعد از یاد کرد سخن طولانی" بیرونی در باره تاریخ صابئان وذکر برخی از عقاید که به آنان منتسب است، فرموده‌اند:وما نسبه الی بعض من تفسیر الصابئة بالمذهب الممتزج من المجوسیة والیهودیة مع اشیاء من الحرانیة هو الاوفق بما فی الایة، فان ظاهر السیاق ان التعداد لاهل الملة...آنچه را که او ـ بیرونی ـ به برخی نسبت داد که مذهب صابئی، آیینی مخلوط از مجوس، یهودی ورگه‌های از آیین حرانی است، با آیه سازگارتر است زیرا ظاهر سیاق، آن است که آیه در مقام بر شمردن اقوامی است که اهل دین هستند.اشکال آن است که ظهور آیه در اینکه صابئان هم اهل دینی هستند ـ چیزی که خود ایشان به آن اعتراف داشتند ـ با آنچه که فرمودند که این آیین، ترکیبی از مذاهب سه گانه است منافات دارد زیرا ظاهر آیه آن است که آنان اهل آیینی هستند، غیر از آن آیینهایی که در آیه ذکر شده است، نه آنکه آیین آنان مکتب التقاطی بشری است که از دیگر ادیان پدید آمده باشد. علاوه بر این، آنچه بیرونی به ایشان نسبت داده است، ظاهرا منتسبان به این آیین، آن را قبول ندارند. نکته دیگر آنکه آنچه ما یاد آور شدیم که صابئان، به خدا وروز قیامت ایمان دارند وآیین آنان، دین درست ونازل از سوی خداست، تعبیر دیگری است از این که آنان" اهل کتاب هستند. بر این مبنا که عنوان" اهل کتاب اعم از آن است که کتاب آسمانی، ابتدائا بر پیامبر قوم خاصی نازل شده است ویا اینکه بر پیامبر دیگری نازل شده باشد وپیامبر جماعتی دیگر، از آن پیامبر صاحب کتاب پیروی کرده ودین وی را ترویج کند. ولی بر این مبنا که عنوان" اهل کتاب مختص به امت پیامبری باشد که بالخصوص، کتاب بر او نازل شده باشد ـ واین عنوان، امتی را که پیامبرش تابع پیامبر دیگر باشد، شامل نشود ـ در این صورت، دو آیه یاد شده با مفادی که ذکر شد، بر کتابی بودن صابئان دلالت روشنی ندارد بلکه صرفا دلالت می‌کند که آنان دارای شریعت الهی هستند، هر چند عنوان اهل کتاب بر آنان منطبق نباشد.وشاید کسانی که از دو آیه، استفاده کرده‌اند که صابئان از اهل کتابند (مانند برخی از بزرگان معاصر در باب جهاد کتاب" منهاج) از عنوان" اهل کتاب ، جز معنای اعم را برداشت نکرده‌اند وروشن‌تر هم همین برداشت است.آیه سوم": ان الذین آمنوا والذین هادوا والصابئین والنصاری والمجوس والذین اشرکوا ان الله یفصل بینهم یوم القیامة ان الله علی کل شیء شهید"ظاهر طبقه بندی سه گانه در آیه، این است که هر گروه ـ که بعد از اسم موصول مستقل آمده است ـ ارای طبیعت واحکام متفاوت با دو صنف دیگر است. گروه اول مؤمنان هستند ومراد، کسانی هستند که به دین حنیف اسلام، ایمان آورده باشند. در مقابل کسانی که از روی جهل وکم خردی ویا عناد ویا بواسطه عدم اطلاع آن را رها کرده‌اند. گروه دوم: پیروان ادیان آسمانی هستند وبه عبارت دیگر، اهل کتاب.آنان عبارتند از: یهودیان، صابئان، نصاری، زردشتیان واینکه در آیه شریفه به این چهار دین اکتفا شده است، شاید بدان جهت بوده است که در مناطق نزدیک به کانون وحی وزادگاه

اسلام، در ابتدای ظهور دعوت اسلام، چهار دین یاد شده وجود داشته‌اند. گروه سوم که در آیه ذکر شده است مشرکان هستند که مراد از ایشان در تعبیرات قرآنی، بت پرستان است. هر چند باور شرک، منحصر در آنان نیست وحتی اکثر ادیان الهی پس از گذشت دوره‌های اولیه، تدریجا به شرک آمیخته شده‌اند ولی در این آیه‌شریفه،مقتضای تقابل میان" الذین اشرکوا "...واصناف دیگر، آن است که تعبیر یاد شده صراحت یا ظهور کامل در آن دارد که مراد از آن، پرستندگان بتهاست.نتیجه آنکه، این آیه ظهور کامل در آن دارد که صابئان، از جهت اهل دین وکتاب آسمانی بودن، همانند یهود و نصاری ومجوس هستند. هم چنین آیه، ظهور کامل در آن دارد که چهار گروه یاد شده، مستقل هستند، بدین معنی که هیچ یک جزء فرقه وآیین دیگر نیستند.خلاصه: رهاورد سخنان یاد شده، این است که استدلال به آیات سه گانه، در اینکه صابئان در زمره اهل کتابند، بی اشکال است بلکه جای تردید در آن نیست.راه دوم: از راههایی که می‌توان برای کتابی بودن صابئان به آن تمسک کرد، مضامینی است که از کتاب‌های ایشان نقل شده است، کتاب هایی که آن را آسمانی می‌دانند وبه پیامبران معروف منتسب می‌دارند واز جمله آنچه از کتاب" کنز اربا ("مطابق آنچه گفته می‌شود به معنای گنج بزرگ) نقل شده است. این کتاب مشتمل بر عقایدی است که جز از ادیان حقیقی الهی معهود نیست مثل عقیده به توحید، معاد، متصف ساختن حق تعالی به اسماء حسنی وصفات والا وهر چیز را به او واراده او منتسب دانستن و... وآنان دعوی آن دارند که کتاب یاد شده کتاب یحیی است، که او را آخرین پیامبر الهی می‌دانند، یا کتاب شیث وصحف آدم یا کتاب ادریس است، به اختلاف آنچه که از ایشان نقل شده است. حال بنا بر آنچه سابقا ترجیح دادیم که باید پیروان آیینها را در آنچه راجع به عقائدشان اظهار می‌دارند، تصدیق کرد واین مطالب بر دیگران حجت است ـ مطابق بنای عقلایی که ردع هم نشده است ـ زمینه‌ای برای انکار اصالت این دین واینکه به یکی از پیامبران الهی منتسب است، نخواهد بود.نکته دیگر آنکه چون نزول کتاب آسمانی بر یحیی وآدم (ع) مسلم است وقرآن کریم به آن تصریح دارد، همان گونه که یاد آور خواهیم شد، بنابر این انتساب کتاب صابئان به یکی از آن دو پیامبر (ع) یا درست است ویا نادرست. در صورت اول، آنان بدون تردید اهل کتاب هستند ودر صورت دوم، جزو کسانی خواهند بود که کتاب ایشان، شبهه کتاب آسمانی بودن دارد ـ مطابق آنچه که سابقا در عنوان" شبهۀ اهل الکتاب بیان کردیم ـ ودر هر صورت اینکه آنان به دین خود وانهاده می‌شوند ـ همانند یهودیان ومسیحیان وزردشتیان ـ نکته‌ای است که در التزام به آن، گریزی نیست.واما نزول کتاب آسمانی بر یحیی (ع) ظاهر آیه شریفه است":یا یحیی خذ الکتاب بقوۀ اگر در دلالت آیه، مناقشه شود که مراد از" الکتاب ، تورات است والف ولام، عهد است ودر نتیجه آیه دلالت ندارد که یحیی، دارای کتاب ویژه‌ای بوده است تا احتمال آن رود که همان در اختیار صابئان باشد. از سویی، آنچه در اختیار صابئان است وآن را کتاب یحیی می‌دانند، تورات نیست تا آنان اهل تورات بشمار روند. بنابر این، چیزی که مصحح آن باشد که آنان اهل کتاب ویا دارای شبهه کتابی بودن هستند، وجود ندارد.در پاسخ این اشکال می گوئیم:اولا: در اثبات کتاب آسمانی برای یحیی، آیات سوره انعام کفایت می کند. خداوند بعد از ذکر گروهی از پیامبران واز جمله: زکریا، یحیی، عیسی، الیاس، اسماعیل، الیسع، یونس، لوط، و... و اینکه آنان برگزیده شده واز سوی خداوند دایت‌یافته‌اند، چنین می‌فرماید":اولئک الذین آتیناهم الکتاب والحکم والنبوۀ ظاهر آیه، آن است که به هر یک از افراد یاد شده، کتابیمستقل از کتاب‌های دیگران داده شده است، به قرینه" الحکم و" النبوۀ وبسیار بعید می‌نماید که" الکتاب در آیه، ناظر به کتاب خاص ویا تورات وانجیل باشد. هم چنین جدا بعید می‌نماید که مراد از اعطای کتاب به پیامبری از پیامبران، آن باشد که به عمل به کتاب آسمانی پیامبران پیشین ملزم باشد! وشاهد این سخن آن است که نمی‌توان گفت به عیسی تورات اعطا شد، با آنکه او تصدیق کننده تورات بود وخداوند تورات را به او تعلیم کرد وعیسی مامور شد به آن عمل کند ولی در مورد او گفته می‌شود: اوتی الانجیل (به عیسی انجیل اعطا شد).حال بعد از اینکه ثابت‌شد که آیه سوره انعام، دلالت دارد که یحیی دارای کتاب مستقل از تورات بوده است، بنابر این ممکن است الف ولام" الکتاب در آیه سوره مریم": یایحیی خذ الکتاب بقوۀ الف ولام عهد بوده واشاره به همین کتابی داشته باشد که در سوره انعام به یحیی نسبت داده شد. واین احتمال، به واقع

نزدیک‌تر است از آنکه" الکتاب اشاره به تورات باشد، وجهت آن، با آنچه اخیرا بیان شد روشنمی گردد. بلکه از حکمت وبلاغت‌دور می‌نماید که پیامبری از پیامبران ـ که خود کتاب آسمانی از خداوند دریافت کرده است ـ مامور به آن شود که کتاب پیامبر دیگری را، که صدها سال از نزول آن گذشته، بگیرد و" اخذ بقوة هم داشته باشد. خصوصا باتوجه به این نکته که این کتاب (تورات) باشریعتی که در بردارد، باکتاب پیامبر دیگری از پیامبران اولوا العزم (عیسی) نسخ خواهد شد.ثانیا: به فرض پذیرش این نکته که الف ولام عهد در" الکتاب عهد واشاره به تورات است، دلیل قطعی بر اینکه تورات موجود، تمامی تورات نازل شده بر موسی است، وجود ندارد.وبنابر این ممکن است کتابی که در دست صابئان است، بخشی از تورات واقعی کامل باشد - وآنچه در دست‌یهودیان است، بخش دیگری از آن ودر نتیجه صابئان هم اهل کتاب (تورات) هستند ولی توراتی که از طریق یحیی رسیده است.بلکه حتی اگر ادعا شود همین بخش از تورات در مقایسه باتورات موجود در دست‌یهودیان منحرف وتحریفگر عصر یحیی، صحیح‌ترین بخش تورات است، پر بیراه نیست.نکته دیگر آنکه، آنچه ما در احتمال انتساب کتاب صابئان به یحیی گفتیم، تماما در مورد احتمال انتساب کتاب آنان به آدم نیز مطرح است ودر فرض آنکه تحریف وغلط هم در کار باشد، آنان از مصادیق عنوان "شبهه کتابی بودن هستند ـ همان گونه که سابقا یاد شده - نتیجه بحث در نکته نخست، آن است که مطابق ادله، اقوا واظهر این است که صابئان در زمره اهل کتاب بشمار می‌آیند.نکته دوم: آیا صابئان شعبه‌ای از ادیان سه گانه (یهود، مسیحیت وزردشتیگری) بشمار می‌آیند، یا آنان گروهی جز آنهایند؟پاسخ این پرسش، در نکته اول روشن شد، بنابر این دلیلی بر آنچه که گفته شده است وما سابقا کلمات برخی از فقها را نقل کردیم ـ که آنان شعبه‌ای از یهودیان، مجوسیان و... هستند، وجود ندارد (چیزی که صاحب جواهر از فقیهان متعددی چون شافعی، ابن حنبل، سدی، مالک و... نقل کرده است شاید مقتضای سخنان پشین مان، قطع به مخالفت با آن باشد.البته پنهان نماند که در تنقیح این نکته، فایده فراوان واثر فقهی وجود ندارد ولذا بیش از آنچه که سابقا گفته شد، نمی‌افزائیم وسخن را به درازا نمی‌کشانیم. جز اینکه یهودیان ومسیحیان، صابئان را جزء خود نمی‌دانند همچنانکه صابئان، خود را از ایشان نمی‌شمرند بلکه از ایشان نقل شده است که به پیامبری موسی (ع) ودیگر پیامبران بنی اسرائیل ـ جز یحیی ـ اعتقاد ندارند.نکته سوم: ممکن است به برخی از اذهان چنین تبادر شود که عقاید منتسب به صابئان، مانع از پیدایش این گمان است که کیش صابئی، در زمره ادیان الهی باشد. بنابر این روا می‌نماید که به این پرسش پاسخ داده شود که آیا آنچه عقاید اصلی یامجموعه عقاید ایشان را شکل می‌دهد، چنان باورهایی را در بر دارد؟آنچه شایسته اعتراف است، این نکته است که ما از معارف واحکام دینی این آیین تاریخی - دیانتی که منتسبان به آن در دسترس ودر داخل مرزهای ما هستند ـ مطالب فراوانی که دل بدان آرام گیرد، در اختیار نداریم وکاوشگر این موضوع، در قلمرو این موضوع، خلا وسیعی می‌یابد که متاسفانه بااشارات گذرای کتابهای ملل ونحل، پر نمی‌شود.بنابر این، اظهار نظر قطعی در مورد عقاید واحکام دینی ایشان به آسانی ممکن نیست، جز آنچه در برخی از نوشته‌های منتشره خود، ابراز داشته‌اند ـ و از جمله مطالبی که گفته می‌شود از کتاب دینی آنان موسوم به" کنز اربا "برگرفته شده است ـ که برای ما تصویری اجمالی از بنیاد عقاید ایشان ترسیم می‌دارد. از این رو آنچه را که در این بحث فقهی مفید می‌نماید، یاد می‌کنیم. از جمله باورهای ایشان که دعوی آن دارند وبر آن تاکید می‌ورزند، توحید است. در نوشته مختصری که به نام" درفش منتشر کرده‌اند، فصلی با عنوان" توحید "گشوده‌اند، وبه آن نام" بوثه توحید "داده‌اند (ظاهرا" بوثه در نوشته‌های آنان معادل بخش وفصل است ومانند سوره وآیه) واز جمله آمده است:الهی منک کل شیء، یاعظیم، یاسبحان، یاحکیم یاعظیم، یا الله المتعال الکریم، علا قدرتک علی کل شیء یا من لیس له شبیه ولا نظیر، یاراحم المؤمنین، یامنجی المؤمنین... یاعزیز یاحکیم... یا من لیس له شریک فی قدرته سبح اسمک... واز جمله مطالب کتاب، اعتقاد به نبوت، کتابهای مقدس، فرشتگان، بهشت وجهنم، دعا وهمانند آن است واز جمله مطالب دیگر آن، مقوله اخلاق وعبادات است که محتوای آن از آنچه معهود ادیان الهی است، چندان دور نیست.اما از یک سو این گونه مطالب در این کتاب وجود دارد و از سوی دیگر، عقایدی دارند که چه بسا بوی فاصله از توحید خالص، از آن

استشمام می‌شود واز جمله: اعتقاد آنان به" منداد هیی که می گویند او اولین کسی است که تسبیح وحمد خداوند کرد واز فرشتگان مقرب الهی است ودر برخی از فصلهای کتاب، نام او را همراه با نام خداوند می‌آورند.دیگر آنکه دیده می‌شود که به فرشتگان ـ که بـا نامهـای خـاص از آنـان یـاد می کننـد ـ توسـل می‌جوینـد وآنان را جزء مقربان می‌شـمرند ونیز آدم ابو البشـر ویحیی را در ردیف فرشـتگان می‌شـمرند وبه رودهای مقـدس واماکن مقدس وحیات وساکنان جهان انوار و... سـلام ودرود می‌فرسـتند ونیز در مواردی خداونـد را به عنوان" پدر پدران نام می‌برند ـ وخداوند بسـی برتر وبالاتر است از آنچه ایشان می گویند.نتیجه آنکه در عقاید ایشان، بخشـی عقاید حق ومورد پذیرش وتوحیدی وجود دارد وبخشـی دیگر باورهای نادرست که باعقاید توحیدی خالص ناسازگار است وما این مطالب را از آنچه آنان به عنوان گزارش عقایـد وشـریعت‌شان منتشـر کرده‌انـد ـ وترجمه متن آرامی کتاب آنان است – نقل کردیم.ولی بر تامـل کننـده روشن است که عقایـد نـادرستی که در کتابهـای ایشـان است، از آنچه که در ادیـان الهی تحریف شـده ومنسوخه وجود دارد، بیشتر نیست واین نکته تحریف از تلخترین مسایلی است که بر شرایع الهی گذشته است. دست تحریف وجعل که گـاه برخاسـته از جهل وگاه برخاسـته از اغراض گوناگون بوده، بر بزرگترین وگرانبهاترین منت الهی بر بشـر (کتابهای آسـمانی واحکـام الهی) تطاول داشـته وبه تحریف مواضع وآمیختن آن با باطل وخرافات پرداخته است.اما تمامی این نکات، موجب نمی‌شود که دین تحریف شـده، از ریشه الهی بودن خود خارج شود وپیروان آن از" اهل کتاب بودن کنار گـذارده شوند.نکته چهارم: برخی از کسانی که متعرض تعریف لغوی یا تاریخی صابئان شده‌اند، گفته‌اند: نام" صابئان مشـتق از" صبا "به معنای" خرج است وبه آنان "صابئی گفته می‌شود چون آنان از دینی خارج شدند وبه دین دیگری پیوسته‌اند.ودر وجه این مفاد، مطالبی را ذکر کرده‌اند (ر. ک تفسـیر فخر رازی وتفاسـیر دیگر وکتابهـای مختلف لغت). حـال چه بسـا تبـادر شود که اشـتقاق لغوی یاد شـده، باانتساب این دین به خاسـتگاه الهی وپیـامبر وکتـاب آسـمانی سازگـار نیسـت.بررسـی: اولاـ در مقابـل ایـن وجـه تسـمیه، وجه دیگری را برخی از فضـلا ومحققان ذکر کرده‌انـد (در رساله‌ای که در باره صابئان نگاشـته‌اند) که واژه" صابئی از ریشه آرامی به معنای مغتسل (شسـته شـده، غسل کرده) است وبواسـطه آن به این نام خوانـده شده‌انـد که آنان نسـبت به غسل با آب اهتمام دارند، به گونه‌ای که غسل یکی از ارکان احکام شرعی ایشان است وبه همین جهت در عرف ارباب ملل ونحل، به نام" صابئه مغتسله نامیده می‌شوند.وثانیا: امثال چنین وجوه اعتباری ومتکی بر ظن وحدس، نمی‌تواند مستند استنباط حکم شرعی باشد. حتی اگر وجه تسمیه‌ای که در اشکال نخست نقل کردیم برای آنان وجود نداشت، این وجوه ظنی نمی‌توانست راهنمای حق باشد.وبررسـی تفصیلی وتحقیقی ریشه کلمه ووجه تسمیه آن، از اهـداف مـا در ایـن نوشــتار خـارج است وموکـول بـه محـل آن اسـت. والله العـالم. مهـادنه(قرارداد ترک مخاصــمه و آتش بس)مقـدمهبسم الله الرحمن الرحیموالحمـد لله رب العالمین و الصـلاهٔ و السـلام علی سـیدنا محمـد المصـطفی و آله ائمهٔ الهدی.گاه، جنگ و جهاد به آتش‌بس منجر می‌شود که از آن در فقهبه مهادنه و هـدنه تعبیر می‌شود. این لغت در اصل به معنای سـکون است و اصـطلاحا برای بیـان صلـح موقت میـان مسـلمانان و گروهی از کافران حربی به‌کار می‌رود. لـذا برآن، موادعه و معاهـده که گویای حالت ناپایدار است، اطلاق می‌شود.شـیخ طوسـی در مبسوط می گوید : «هدنه و مهادنه به یک معنا و عبارت است از کنار گذاشـتن جنگ و رها کردن نبرد تا مـدتی.» علامه حلی نیز در تـذکره می گوید : «مهادنه، موادعه و معاهده واژه‌هایی مترادف و عبارت اسـت از کنـار گذاشـتن جنـگ و رهـا کردن نـبرد تـا مـدتی.» ایشـان همین مطلب را در منتهی و نزدیـک به آن را در تحریر و قواعـد ذکر می کنـد.بنابراین حالت ناپایداری و گذرا بودن در معنا و تعریف هدنه اخذ شده است. لذا کسانی یکی از تفاوت‌های هدنه را با عقد جزیـه، همین نکته دانسـته‌اند، همچنین تفاوت‌هـای دیگری ذکر کرده‌انـد که برای تفصـیل طلب به قواعـد علامـه و پـاره‌ای دیگر از کتاب‌های ایشان و دیگران رجوع کنیـد. لیکن حق آن است که آن چه را به عنوان فارق میان آن دو آورده‌اند، فارق اصـلی به‌شـمار نمی‌رود، بلکه از عوارض و علامت‌هـای هـدنه است. تفـاوت مـاهوی و جوهری میان آن‌دو این است که در عقـد جزیه، یک طرف عقد دشـمنان کست‌خورده‌ای هسـتند که مسـلمانان بر آنان پیروز شده، زمین‌هایشان را گشوده و دولتشان را ساقط کرده‌اند و در این

حالت به جای مالیاتی که از دیگر مسلمانان اخذ می‌شود، از آنان جزیه گرفته می‌شود. بنابراین آنان شهروندان دولت اسلامی، اما با حفظ دین خود هستند. حال آن‌که طرف مقابل در مهادنه، دشمنی است که در زمین خود مستقر و حکومت و نظام مدنی‌اش استوار و برقرار است و چه‌بسا نیرومند ـ و حتی نیرومندتر از مسلمانان – است. برای مثال در صدر اسلام، عقد جزیه با شامیان اهل کتاب پس از آن که سرزمینشان گشوده و به سرزمین‌های اسلامی ملحق گشت، بسته شد، حال آن‌که عقد هدنه با قریش مکه ـ پیش از آن که مسلمانان این شهر را فتح کنند ـ منعقد گشت.سخن کوتاه، عقد هدنه با دولت‌حربی و ملت پیرو آن بسته می‌شود، در حالی که عقد جزیه با مردمانی مغلوب که تابع دولت اسلامی هستند، منعقد می‌گردد و این است تفاوت اساسی این دو، اما دیگر تفاوت‌ها، در جلوه‌ها و احکام آن است.اینک بحث را با بیان حکم و شرایط و دیگر مسائل مربوط به هدنه پی می‌گیریم.حکم هدنهبه اجماع مسلمانان، هدنه فی الجمله جایز است. مقصود از جواز در این‌جا جواز به معنای اعم است که در برابر حرمت قرار می‌گیرد و شامل واجب و مکروه نیز می‌شود. قید فی الجمله نیز برای بیان این نکته است که این جواز مشروط به شروطی است که با فراهم نیامدن آن‌ها هدنه حرام خواهد بود و ما به تفصیل از آن سخن خواهیم گفت.دلیل بر جواز هدنه – افزون بر آن‌که این مطلب مورد قبول همه مسلمانان است ـ آیاتی از کتاب خدا است مانند: «الا الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا یعنی مگر آن مشرکانی که با ایشان پیمان بسته‌اید و در پیمان خود کاستی نیاورده‌اند.» و «الا الذین عاهدتم عند المسجدالحرام یعنی مگر کسانی که نزد مسجدالحرام با آنان پیمان بستید.» هم‌چنین «الذین عاهدت منهم ثم ینقضون عهدهم یعنی کسانی که از آنان پیمان گرفته‌ای، آن‌گاه پیمان خود را می‌شکنند.»این آیات با دلالت لفظی خود، بیانگر جواز معاهده با کفار است و معاهداتی را که از سوی مسلمانان با آنان بسته شده، به رسمیت می‌شناسد و تایید می‌کند. گرچه معاهده اختصاص به هدنه و آتش‌بس ندارد، لیکن هدنه قدر متیقن آن به‌شمار می‌رود.هم‌چنین خداوند متعال می‌فرماید : «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله یعنی اگر به صلح گراییدند، تو نیز به صلح بگرای و بر خدا توکل کن.» این آیه پذیرفتن صلح را در صورتی که دشمن بدان گرایش نشان دهد جایز می‌داند.گرچه مفاد این آیه محدودتر از مدعای ما است و جواز صلح را مشروط به پیش‌قدمی دشمن برای صلح کرده، حال آن که مدعای ما عامتر است، لیکن دلالت فی‌الجمله آن بر جواز انکارناپذیر است.هم‌چنین گفتار امام علی(ع) در عهدنامه معروف خود به مالک اشتر، بر جواز صلح، دلالت دارد. ایشان می‌فرماید:«ولاتدفعن صلحا دعاک الیه عدوک و لله فیه رضی، فان فی الصلح دعهً لجنودک و راحهً من هومومک و امنا لبلادک یعنی صلحی را که دشمن، تو را بدان می‌خواند و رضای خدا در آن است، رد مکن که مایه آسایش سپاهیانت، رهایی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت است. مستدرک همین متن را از تحف‌العقول نقل کرده است. وی هم‌چنین روایتی را با الفاظ و معانیی نزدیک بدان از کتاب دعائم‌الاسلام از قول امام علی(ع) به نقل از پیامبراکرم(ص) آورده است.سیره قطعی نبوی در باب پیمان‌هایی که با مشرکان، یهودیان و مسیحیان منعقد ساختند و مفاد همه آن‌هاـ مستقیما و یا بالملازمه ـ به ترک جنگ و برقراری آتش‌بس و صلح موقت، مربوط است، گواه دیگری است بر جواز مهادنه با دشمن جنگی.بنابراین دلایل این مساله بسیار روشن است و این که فقهای ما آن را از مسلمات به‌شمار آورده و استدلال فراوانی بر آن نکرده‌اند، کار بسیار به‌جایی به نظر می‌رسد.البته علامه حلی و به پیروی از او پاره‌ای از فقهای بسیار متاخر، برای اثبات جواز مهادنه، به حرمت القای نفس در تهلکه استدلال کرده‌اند و مدعی شده‌اند که نتیجه تقابل مفاد این دلیل و دلایل وجوب جهاد، تخییر و جواز مهادنه است. اما اشکال این استدلال چنان آشکار است که ما را از طرح و نقد آن بی‌نیاز می‌سازد. لزوم مصلحتجواز مهادنه مشروط به آن است که فی‌الجمله مصلحت داشته باشد. ظاهرا عقل به صراحت‌حکم می‌کند که این شرط مقتضای حکمت است. هم‌چنین از مناسبت‌حکم و موضوع این شرط مستفاد می‌گردد. آیات و روایات بسیاری، به صراحت از مسلمانان می‌خواهند تا با دشمنان جهاد کنند و آنان را به قتال در راه خدا تشویق و در صورت ترک این فریضه آنان را سخت تهدید می‌کنند. سپس آیه‌ای و یا آیاتی فرمان به پذیرش صلح می‌دهند. لذا در چنین وضعی نمی‌توان مدعی شد که صلح در هر زمان –اگرچه بدانなنیازمند نباشیم و

مصلحتی در آن نباشد و حتی مصلحت در ترک آن باشد جایز است. زیرا لازمه این ادعا بیهوده بودن آن همه تاکید و تهدید و وعید است و در نتیجه کار بدان‌جا می‌رسد که گفته شود این اوامر اکید درباره جهاد در قرآن کریم، شامل حکم الزامی نیست و صرفا گویای جواز جنگ با دشمن است و این که جنگ کار ممنوعی نیست و راجح است. حال آن‌که این ادعا و نتیجه آن خلاف مقتضای حکمت و برخلاف سخن حکیمانه خداوندعزوجل است.لذا با توجه به آیاتی که در باب جهاد نازل شده است و هم‌چنین از مناسبات عرفی میان حکم و موضوع، می‌توان نتیجه گرفت که مصالحه با دشمن جنگی، همیشه و در هر شرایطی جایز نیست، بلکه جواز آن مشروط به پدید آمدن شرایط و اوضاعی است که از آن به «مصلحت تعبیر می‌کنیم.علاوه بر این، می‌توان لزوم مصلحت را از آیاتی که ظاهرشان دال بر منع از مسالمت و مدارا و دوستی با دشمنان جنگی است، استنباط کرد خداوند متعال می‌فرماید: «فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون یعنی در حالی که برتر هستید، سست مشوید و به صلح دعوت مکنید.» هم‌چنین می‌فرماید:«انما ینهاکم الله عن الذین قاتلوکم فی الدین و اخرجوکم من دیارکم و ظاهروا علی اخراجکم ان تولوهم یعنی جز این نیست که خداوند شما را از دوستی کردن با کسانی بازمی‌دارد که با شما در دین جنگیده‌اند و از سرزمین خودتان بیرونتان رانده‌اند و بر بیرون راندنتان همدستی کرده‌اند.» نیز می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا لاتتخذوا عدوی و عدوکم اولیاء تلقون الیهم بالمودهٔ یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، دشمن مرا و دشمن خود را به دوستی مگیرید و[رشته] محبت به سوی آنان میفکنید.» و بسیاری آیات دیگر در این باب. بنابراین حاصل جمع ادله آن است که پذیرش صلح و یا پیشنهاد آن به دشمن، شرعا مشروط به وجود مصلحتی در آن است.وانگهی، این مصلحت منحصر به مواردی که فقهارحمهٔالله علیهم ذکر کرده‌اند از قبیل ضعف مسلمانان و ناتوانی آن‌ها از ایستادگی در برابر کفار، یا امید مسلمان شدن کافران و یا به‌دست آوردن مال از آنان نیست، بلکه با توجه به شرایط خاص هر زمانی، می‌توان مصالح دیگری در نظر گرفت و با توجه به آن‌ها به صلح تن داد مانند تبلیغ مثبت به سود نظام اسلامی به عنوان نظامی که به دشمنانش پیشنهاد صلح می‌کند، یا ترساندن دشمن دیگری که به دلیل درگیر بودن نظام اسلامی به جنگ، در آن طمع بسته است و می‌خواهد از این فرصت بهره‌برداری کند. در چنین صورتی هرگاه آن دشمن ببیند که امام مسلمین درصدد انعقاد پیمان صلح با دشمن جنگی خود است، می‌هراسد و سودای خامی را که در سر پرورده است، فراموش می‌کند، و مصالح دیگری که ولی‌امر در هر زمان و مکان آن‌ها را تشخیص می‌دهد و طبق آن‌ها عمل می‌کند.ناگفته نماند که این مصالح ـ همچون مصادیق جهاد ـ مراتبی دارد و اهمیت آن‌ها متفاوت است و نمی‌توان دقیقا آن‌ها را معین و منحصر دانست. بلکه امام است که در هر شرایطی تشخیص می‌دهد مصلحت در جهاد است، یا در صلح و با توجه به مهم‌تر بودن هر یک از این مصالح، موضوع مناسب را اتخاذ می‌کند و جنگ یا صلح را برمی‌گزیند.بنابراین با فرض اینکه مصلحت مراتبی دارد و تن دادن به صلح در هر مرحله‌ای مشروط به آن است که در آن مرحله صلح مهم‌تر از عملیات جهادی باشد ناگزیر باید پذیرفت که گاه، هدنه واجب می‌شود. ـ چنانکه علامه حلی در قواعد بدان تصریح کرده و مرحوم صاحب جواهر آن را پسندیده است ـ زیرا مراتب رجحان، تابع مراتب اهمیت است و چه بسا اهمیت صلح و آرامش، به حدی برسد که، پذیرش آن واجب و تن زدن از آن حرام باشد.لیکن ظاهر گفتار پاره‌ای از فقها و گفتار صریح پاره‌ای دیگر، آن است که هدنه هرگز به مرحله وجوب نمی‌رسد و در هیچ‌حالی واجب نیست و همواره جایز است.علامه حلی در منتهی و تذکره می‌فرماید: «و الهدنهٔ لیست واجبهٔ علی کل تقدیر، سواء کان بالمسلمین قوهٔ او ضعف. لکنها جایزهٔ یعنی هدنه در هیچ صورتی واجب نیست، چه مسلمانان نیرومند باشند و چه ناتوان. لیکن جایز است.»محقق حلی نیز در شرایع می‌فرماید: «و هی جایزهٔ اذا تضمنت مصلحهٔ للمسلمین... یعنی هدنه اگر دربردارنده مصلحتی برای مسلمانان باشد جایز است.» از ظاهر این گفتار برمی‌آید که هدنه در هیچ وضعی واجب نخواهد گشت، مگر آن که مقصود ایشان از جواز، معنای عام آن در برابر حرمت باشد که شامل وجوب نیز می‌شود.در هر صورت، از کلام علامه در مورد عدم وجوب هدنه در هیچ حالتی، چنین به‌دست می‌آید که ایشان دلیل هدنه را که عبارت است از آیه شریفه «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و هم‌چنین کریمه «ولاتلقوا

بایـدیکم الی التهلکـهٔ ، به قرینه ادله‌ای که به جهاد تا سـرحد شـهادت فرمان می‌دهنـد، بر جواز این عمل ـ نه وجوب آن حمل کرده است. علامـه این ادله را چنین برمی‌شـمارد:الـف) آیـاتی ماننـد : «یقـاتلون فی سبیـل الله فیقتلـون و یقتلون یعنی در راه خـدا کـارزار می‌کننـد، پس می‌کشـند و کشـته می‌شونـد».ب) عمـل امـام حسـین(ع) کـه جنگیـد تـا بـه شـهادت رسـید.ج) و گروهی را که رسول‌خـدا(ص) به سوی هـذیل فرسـتاد،جنگیدنـد تـا آن که کشـته شدنـد و تنهـا یـک تن از آنـان به نـام حبیب زنـده مانـد و اسـیر گشت.پس مکلف به مقتضای این دو دلیل قرآنی میان جنگ و صـلح مخیر است و می‌تواند در صورتی که مصلحت در صلح باشد، آن را برگزینـد. پیـامبراکرم(ص) و امامـان معصـوم: نیز بـه مقتضـای مصـلحت و شـرایط زمـانی، گـاهی صـلح و گـاهی جنـگ را برمی‌گزیدند. پیامبر(ص) و امام حسن(ع) صلح کردند و امام حسین(ع) جنگید. علامه به همین ترتیب استدلال خود را ادامه می‌دهد و صاحب جواهر هنگام تقریر، آن را می‌پسندد.محقق کرکی در جامع المقاصـد براین اسـتدلال اشکال می‌کنـد و می‌گوید: «امر به جنگ به مقتضای آیه شریفه «ولاتلقوا بایدیکم الی التهلکه مقید به عدم هلاکت است.»لازمه این قید آن است که هرگاه فرض کنیم جنـگ به هلاکت انـداختن است، واجب است تن به صـلح و آتش‌بس بـدهیم.ناگفته نمانـد که لازمه پـذیرفتن این قیـد، حرام بودن جنـگ در هر موردی است که موجب هلاـکت می‌شود و در این صورت هرگـاه جنـگ مـایه هلاک شـدن کسـی یا کسانی گردد، جنگ بر آن کس یا آنان حرام خواهـد بود، گرچه بر دیگر مسـلمانان رزمنده –که خطر هلاکت تهدیدشان نمی‌کند همچنان واجب است. بنابراین وجوب پرهیز از هلاکت، اختصاص به مورد صـلح نـدارد، بلکه شامل هر حرکتی برای نجات از هلاکت‌حتی گریختن از معرکه نیز می‌شود. پس ناگزیر در این صورت فرار نیز چون صـلح واجب است؟!شـگفتی این سـخن ناگفتنی است. ظاهرا صاحب جواهر برای دفع این ملازمه و حذف این نتیجه، بر سـخن محقق مذکور، توضیحی افزوده است که «قدر متیقنی چون فرار از جنگ و مانند آن، از عموم حرمت القای نفس در تهلکه خارج است .جا دارد بپرسـیم که به چه دلیل فرار ـ به سبب دلایل حرمتش ـ از دایره ادله حرمت القـای نفس در تهلکه خـارج می‌شـود؟ چه قرینه ای بر مقـدم بـودن دلایـل حرمت فرار بر دلایـل حرمت القـای نفس در تهلکه وجود دارد؟ و اگر ملتزم شویم که ادله حرمت القـای نفس در تهلکه حـاکم بر ادله جهاد است، چرا آن را بر ادله حرمت فرار نیز حـاکم نـدانیم و بـدان ملتزم نشویم؟ و آیا ادله حرمت فرار دلالتشان قوی‌تر، تعـدادشان بیش‌تر و مفادشان آشـکارتر از ادله جهاد است؟ نه، هرگز چنین نیست. لذا اگر کسـی ملتزم شود که ادله حرمتبه هلاکت افکندن مقدم بر ادله وجوب جهاد است و با این همه تاکیـدات که درباره جهاد صادر شـده و وعیـدهایی که در صورت ترک آن داده شده است، وجوب آن را مقید به عدم القای نفس در تهلکه بدانـد ـ همـان‌گونه که محقق کرکی بـدان ملتزم شـده است نـاگزیر است که در قبـال ادله حرمت فرار نیز تن به این التزام بدهـد و همان‌طور که از ظاهر سـخن محقق اسـتفاده می‌شود ادله حرمت القای نفس را برآن مقدم بدارد. بنابراین اسـتدراک مرحوم صـاحب جواهر، وجهی نـدارد.اما حق آن است که مطلب برعکس است و ادله وجوب حفظ نفس و حرمت القای نفس در تهلکه به ادله جهـاد مقیـد است. زیرا روشن است که یکی از مصـادیق بـارز القای نفس در هلاکت، جهاد واجب است و اگر این فریضه را با این ادله تخصیـص بزنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و چه‌بسا به تعطیل کامل این فریضه الهی خواهد انجامید.پاسخ درست به آن‌چه علامه درباره دلیل حرمت القای نفس در تهلکه فرموده، آن است که پیش‌تر گفتیم. در مورد دلیل صلح نیز پاسخ آن است که سیاق ادله حکم جهاد و حکم صلح و هم‌چنین مناسبت‌حکم و موضوع در هر دو مورد، ما را برآن می‌دارد که بپذیریم جهاد قاعده است و صلح استثنای آن و مقید به داشتن مصلحتی است که اگر به حد الزام برسد، بر جهاد مقدم داشته می‌شود وگرنه به مقتضای مصلحت عمل می‌شود. از جمع و تحلیل ادله چنین اسـتفاده می‌شود والله العالم.اما در پاسـخ اسـتدلال به عمل امام حسـین(ع) باید گفت: اولا، عمـل امـام از جهتی جهـاد دفاعی بوده است. (قیام امام حسـین(ع) وجوه گوناگونی دارد که به وجهی می‌توان آن را جهادی دفاعی نامیـد. تأمـل شود.) ثانیـا، «انه قضـیهٔ فی واقعـهٔ ، قیـام امام قضـیه‌ای است مربوط به واقعه خاصـی و از قبیل سـنت عملی است که قابل اطلاـق یا تقییـد نیست و لـذا نمی‌توان به اطلاق حکم مسـتفاد از آن اسـتناد کرد. همین مطلب درباره تقریر پیامبراکرم(ص) در مورد

حرکت جهادی گروهی که به سوی قبیله هـذیل گسـیل داشـته بودنـد، نیزصادق است.لزوم تعیین مدتظاهرا در مورد شـرط مدت در پیمـان مهـادنه، اختلافـی میـان فقها نیست. این نکته از آن‌جا به‌دست می‌آیـد که اولاً، همه فقها قیـد زمان را در تعریف هـدنه به‌کار گرفته‌انـد. چنانکه در مبسوط و شـرایع و منتهی و تـذکره و قواعـد و غیره آمـده است.ثانیاً، ادعا شـده که مدت خاصـی مورد اجماع است، چنـانکه در منتهی و کتب دیگری ادعـای اجمـاع شـده بر اینکه مـدت هـدنه نبایـد بیش از یک‌سال باشـد. ثالثا، فقها به هنگام استدلال در این مقام، نام از زمان و شرط مدت نبرده‌اند و از همین نام نبردن، مفروغ‌عنه بودن و آشکار بودنش استفاده می‌شود. زیرا عدم ذکر مدت اقتضای همیشگی بودن پیمان هدنه را دارد که قطعا باطل است، پس به ناچار عدم ذکر این شرط را باید نشانه مسلم دانسـتن و بدیهی بودن آن به‌شمار آورد.واقعاً چنین نیز است. زیرا اطلاق و عدم تعیین مدت، مقتضی پایبندی به پیمان تا زمانی است که پیمان‌شـکنی از سوی دشـمن صورت نگرفته باشد، خواه در زمان کسی باشد که پیمان را بسته باشد و خواه پس از او و این قطعا خلاف مصـلحت است. چون لازمه‌اش تعطیل جهاد خواهد بود و ضرورتاً می‌دانیم که شارع به تعطیل آن راضی نیست. افزون بر آن، بسـیار بعیـد –و حتی نزدیک به محال است که شـرایط همواره ثابت و یکسان باشد و بتوان براساس آن پیمانی همیشـگی بست. پس پیمانی که مقتضـی همیشـگی بـدون هـدنه باشـد قطعا خلاف مصـلحت است و به طریق اولی از این نکته بطلان پیمانی که در آن به همیشگی بودن هدنه تصریح شده باشد، دانسته می‌شود. وانگهی مشروط دانستن صحت هدنه به تعیین مدت، به معنای آن نیست که مسـتلزم حکمی تکلیفی در ایـن میـان باشـد یعنی آن عقـد هـدنه بـدون تعیین وقت و یـا حـتی بـا تصـریح به همیشگی بـودن، حرام باشـد.بنابراین برفرض که در تن زدن از ذکر مدت مصـلحت بزرگی باشد مانند آن‌که به فرض دشـمن تن به هدنه مدت‌دار ندهد و آن را جز به صورت مطلق یا همیشـگی نپذیرد و ادامه جنگ هم زیان‌های فراوانی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشد، در این حال بر امام حرجی و منعی نیست که پیمان هـدنه را بدون ذکر مدت منعقد سازد و این کار بر او حرام نخواهد بود، گرچه این هدنه در واقع و نفس‌الامر فاسد است و اساسا منعقد نشده است. در این صورت مسلمانان تا زمانی که نیازمند باشند، از متارکه پیش آمده اسـتفاده خواهنـد برد و امام نیز در امر جنگ هر زمان که بخواهـد حق انتخاب خواهـد داشت. سـخن کوتاه، مشـروط بودن هـدنه به تعیین مـدت، مسـاله‌ای است قطعی. تا این‌جا هیـچ خلافی و ابهامی نیست. لیکن سـخن در مقـدار مـدت است و اینکه آیا برای زمان هـدنه حـداقل مـدت و حـداکثری وجود دارد، یا خیر؟فقها قـدر متیقن جواز هـدنه و قـدر متیقن عدم جواز آن را از نظر زمانی تعیین کرده‌اند که در اینجا متعرض آن می‌شویم و در پی دلایل آن برمی‌آییم تا حقیقت حال آشکار شود.۱. قدر متیقن جواز هدنه را در صورت نیرومند بودن مسلمانان، مدت چهار ماه ذکر کرده‌اند. بنابراین بستن پیمان هدنه به مدت چهارماه و کمتر از آن جایز است و در کتب چنـد تن از فقهـای مـا، ادعـای اجمـاع براین مطلب شـده است.مرحوم شـیخ طوسـی بر این مطلب به آیه شـریفه فسیحوا فی الارض اربعهٔ اشـهر یعنی پس چهارماه در زمین سـیر کنید.» اسـتناده کرده است. بنابراین اگر مسـلمانان برای مدت چهارماه با کافران جنگی پیمان آتش‌بس ببندند، اگرچه نیرومند باشند، جایز است. ظاهرا در این صورت نیز رعایت مصلحت لازم است به این معنا که نیرومندی مسـلمانان و انتفای مصلحت هدنه از این جهت، منافی وجود دیگر مصالح نیست و چه‌بسا مقصود از سخن شیخ طوسی در مبسوط همین باشـد، آن‌جـا که می‌فرمایـد: «فـاذا هـادنهم فی الموضع الـذی یجوز، فیجوز ان یهـادنهم اربعه اشـهر یعنی هرگـاه امـام مسـلمین در جایی که مهادنه جایز است، با مشـرکان پیمان مهادنه بست، جایز است که برای مدت چهارماه با آنان پیمان ببندد.» و تا جـایی که از سـخنان فقهـا مطلعیم، جز ایشان کسـی به این نکته تصـریح نکرده است. در هر صورت، اسـتدلال به این آیه با ضـمیمه کردن شان نزول آیه بـدان کامل می‌گردد. می‌دانیم که این آیه به هنگام بازگشت پیامبر(ص) از تبوک نازل شـد و آن هنگام پیامبر در کمال نیرومندی و اقتدار بود.لیکن مرحوم صاحب جواهر در اسـتدلال به این آیه مناقشه کرده و آنرا خارج از محل کلام دانسته و گفته است که اساسـا مـدلول آیه، انعقاد پیمان مهادنه به مـدت چهارماه نیست، بلکه مشـخصا مهلت دادن به مشـرکانی است که با آنـان پیمانی بسـته شـده بود، آن هم به زبان وعیـد و تهدیـد.اشـکال ایشان بجاست، افزون بر آن فرض قوت مسـلمانان درآن هنگام

کاملاـ معلوم نیست، اگرچه در تاریخ چنین می‌نمایـد. چون چه‌بسا اصحاب رسول‌خـدا(ص) پس از حرکت به سوی تبوک، با آن گرما و مسیر طولانی، دچار خستگی و ملال شده بودند، به‌ویژه آن‌که این غزوه به فاصله زمانی اندک پس از غزوه دیگری صورت گرفت. لـذا رسول‌خـدا(ص) می‌خواست بـا سیاست الهی خود، از طریق مهلت دادن به مشـرکان به مـدت چهارمـاه، نشـاط و نیروی اصحاب خود را به آنان بازگردانـد.پس حق با صاحب جواهر است که می‌فرمایـد:«العمـدهٔ حینئـذ فی اثبات ذلک علی جههٔ العموم، الاجمـاع ان تم یعنی پس در این صـورت عمـده دلیـل برای اثبـات این مـدت، به طـور عـام، اجمـاع است، اگر چنین اجمـاعی تمـام باشد.»به نظر ما، این اجماع نیز هرگز تمام نیست، زیرا در سـخنان شـیخ و معاصـرانش از آن ذکری نرفته است و تنها در سخنان آنان برای اثبات این حکم به آیه مـذکور اسـتدلال شـده است که خود این نظر را تقویت می‌کند که این اجماع مدرکی است و غرض از نقل آن، تنها اشاره به شـیوع این قول در میان فقها و عدم مخالفت کسـی با آن است، نه آن اجماع مصـطلح که از ادله اربعه به‌شمار می‌رود.آنچه نشایـد در آن تریـد داشت، آن است که مهـادنه تـا چهارمـاه در صورتی که مصـلحتی در آن باشـد، جایز است، گرچه مسلمانان بر جنگ توانا باشند. زیرا چنین مهادنه‌ای قدر متیقن از اطلاقات ادله مهادنه است و از کتاب و سنت نیز ردعی در این مورد وارد نشده است. بنابراین برای اثبات جواز آن نیازی به استدلال به آیه شریفه مذکور چنانکه در کلام شیخ آمده، نیست. از این نکته هم‌چنین نادرستی سـخن صاحب جواهر نیز معلوم می‌شود که گفت: «اگر اجماع تمام نباشد، ادله‌ای که دلالت بر تشویق و ترغیب به قتل مشـرکان و به کمین نشسـتن برای آنان در هر کمین‌گاهی دارد، مقتضـی عـدم جواز مهادنه است.»۲. فقها بیشترین مـدتی را که مسـلمانان ـ در صورت قدرت و شوکتشان ـ می‌توانند با مشـرکان پیمان مهادنه ببندند معین نموده و آن‌را یک سال دانسته‌اند و بیش از آن را جایز ندانسـته‌اند.محقق حلی در شـرایع می‌فرماید: «و لا تجوز اکثر من سنهٔ علی قول مشهور یعنی بنابر قول مشهوری بیش از یک‌سال جایز نیست.» علامه حلی نیز در تذکره‌می‌فرماید: «اذا کان فی المسـلمین قوهٔ، لم یجز للامام ان یهادنهم اکثر من سنهٔ اجماعا اگر مسـلمانان دارای قـدرت باشـند، برای امام جایز نیست که بیش از یک‌سال با مشـرکان پیمان مهادنه ببنـدد، اجماعا.» هم‌چنین در منتهی می‌فرمایـد: «اذا اقتضت المصـلحهٔ المهـادنه و کان فی المسـلمین قوهٔ، لم یجز للامام ان یهادنهم اکثر من سـنهٔ اجماعا یعنی اگر مصـلحت مقتضـی مهـادنه باشـد و مسـلمانان نیرومنـد باشـند، برای امام جایز نیست که بیش از یک سال با آنان پیمان مهادنه ببنـدد، اجماعاً.»این سـخن محقق و علامه است، لیکن سـخن شـیخ طوسـی با آن متفاوت است. ایشان در مبسوط می‌فرمایـد: «و لا یجوز الی سنهٔ و زیادهٔ علیها بلاخلاف یعنی بی‌کمترین اختلافی، تا یک‌سال و بیش از آن جایز نیست.» بنابراین مقتضای این تعبیر آن است که پیمـان مهـادنه بسـتن ـ در صورتی که مسـلمانان نیرومنـد باشـند ـ برای مـدت یک‌سال نیز جایز نیست، حال آن‌که از سـخنانی که از علامه و محقق نقل کردیم، چنین برمی‌آید که حداکثر تا یک سال جایز است. اما سـخن شـیخ با آیه شریفه‌ای که در این مورد بدان اسـتدلال شده است یعنی «پس هرگاه ماه‌های حرام به پایان رسید، مشرکان را بکشید...» همسازتر است. زیرا قائلان به این مطلب از این آیه چنین دریافته‌اند که در هر سال قمری، پس از انقضای ماه‌های حرام، جهاد واجب است و آشکار است که مهادنه یک‌ساله با وقوع جنـگ در آن سال -گرچه به مـدت یک‌روز منافات دارد. البته احتمال دارد که علامه و محققره نیز موافق نظر شـیخ باشـند و تعبیر به سال درگفتارشان، صرفا از سر تسامح باشد.در هر صورت، با تأمل در گفتار قائلان به این حکم، می‌توان دلایل آن را از این دست دانست:یکم: اجمـاع است، همـان‌گونه که علاـمه و دیگران ادعـای آن را دارنـد و شـیخ در گفتـار خـود از تعبیر بی‌کمـترین اختلافی استفاده می‌کند. جز آن که محقق از ادعای اجماع عدول می‌کند و آن‌را به قولی مشهور نسبت می‌دهد و همین نکته ادعای اجماع را ضـعیف می‌سازد. زیرا ظاهرا وجه عدول ایشان ـ همان‌گونه که شـهید ثانی در مسالک استظهار می‌کند آن است که اجماع از نظر ایشـان محقق نشـده است.دوم: آیه شـریفه «فـاذا انسـلخ الاشـهر الحرام، فـاقتلوا المشـرکین. .. یعنی چون ماه‌های حرام به پایان رسـید، مشـرکان را بکشید.» است که به دوگونه به آن استدلال شده است.نخست نحوه استدلال شیخ طوسی در مبسوط است به این شرح که مقتضـای این آیه لزوم قتـل مشـرکان در هر حـالی است، لیکن قـدر متیقن چهارمـاه حرام بـا دلیـل خاص دیگری یعنی آیه

شریفه «فسیحوا فی الارض اربعهٔ اشهر پس چهارماه در زمین سیر کنید»، از آن خارج می‌شود و بقیه آن بر عموم خود باقی می‌ماند.دومین شیوه استدلال به این آیه از آن شهید ثانی در مسالک است. ایشان می‌فرماید مقتضای این آیه وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام است که در هر سال یک‌بار محقق می‌شود. آن‌گاه شهید خود براین استدلال اشکالی وارد می‌کند که امر مقتضی تکرار نیست.محقق آقا ضیاءالدین در شرح خود بر تبصره، در دلالت این آیه اشکالی کرده که نهایت آن‌چه از این آیه به‌دست می‌آید، وجوب قتال در هر سال به حسب مصلحت اولیه است و این وجوب با جواز ترک قتال براثر بستن پیمان مهادنه با مشرکان به دلیل مصلحت قوی‌تری، منافات ندارد.[تا آن‌جا که می‌فرماید:] «بنابراین مجالی برای توهم معارضه میان دلیل قتال پس از انقضای ماه‌های حرام –که گویای وجوب آن در هر سال است و آیه صلح و هدنه، نمی‌ماند.»در این باب نکته‌ای گفتنی است و آن این که ما با نظر صاحب مسالک مبنی بر عدم دلالت ماده و هیات امر بر مره یا تکرار موافقیم و این نکته مورد قبول همه محققان اصولی متاخر است و هیچ کس تردیدی ندارد که امر صرفا اراده ایجاد طبیعت ماموربه است و هیچ اشعاری به لزوم تکرار آن ندارد. لیکن ادعای دلالت آیه شریفه بر وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال، از نظر معتقدان به این نظر، مبتنی بر دلالت امر بر تکرار نیست، بلکه براساس دلالت قضیه حقیقیه بر فعلیت‌حکم به هنگام تحقق موضوع در هر زمان و مکانی است. طبق این نظرگاه حکم در آیه شریفه «فاذا انسلخ الاشهر الحرام ، همان‌گونه که از ادله احکام شرعی و حتی قوانین و احکام مدنی و شخصی ـ اعم از دینی و عرفی ـ انتظار می‌رود، به صورت قضیه حقیقیه است و هرگاه و هرجا موضوع جهاد ـ یعنی انقضای ماه‌های حرام ـ در خارج محقق شد، حکم آن نیز یعنی وجوب جهاد و ریشه‌کن کردن مشرکان محقق می‌گردد. بنابراین در این‌جا حکم مانند حکم به وجوب روزه ماه رمضان است که به حلول این ماه منوط شده است. پس حکم وجوب جهاد در هر سال از نظر کسانی که قائل به چنین حکمی هستند نیز ربطی به مساله مره و تکرار در اوامر ندارد. ناگفته نماند که آنچه یاد کردیم، مبنی بر آن است که گذشت ماه‌های حرام در آیه، به عنوان شرط حکم ـ یعنی وجوب کشتن مشرکان ـ اخذ شده باشد. همان‌گونه که درباره حلول ماه رمضان در مورد وجوب روزه مثال زدیم و این مقتضای ظاهر کلام و سیاق آیه شریفه است. لیکن چه‌بسا بتوان این احتمال را داد که مقصود، بیان حکم جهاد در غیر ماه‌های حرام باشد و ذکر به سرآمدن آن ماه‌ها، صرفا به عنوان مقدمه برای بیان آن حکم کلی باشد بی آن که درصدد بیان آن‌چه در هر سال پس از پایان ماه‌های حرام واجب است، باشد. بنابراین غایت مفاد آیه، وجوب جهاد در غیر ماه‌های حرام است، بی‌آن‌که دلالتی بر وجوب ادامه و تکرارش در یک‌سال و یا هر سال باشد، مگر آن که ملتزم شویم امر دلالت بر تکرار دارد. چه‌بسا مقصود صاحب مسالک نیز همین باشد. اما این احتمال از ظاهر آیه بعید است. در هر صورت، همه این‌ها براین اساس است که حکم در آیه به نحو قضیه حقیقیه باشد. البته بنابر آن‌که حکم در این آیه به نحو قضیه خارجیه باشد – که مختار ما نیز چنین است و به‌زودی آن را روشن خواهیم ساخت مساله فرق خواهد کرد و حکم به تکرار این تکلیف، نیازمند قرینه‌ای لفظی یا عقلی خواهد بود که به آیه منضم شود والاـ مقتضای اطلاق امر، آن است که حتی با یک مرتبه تحقق ماموربه، امتثال صورت گرفته و تکلیف ساقط شده است.ممکن است بر سخن محقق عراقی اشکال شود «که گرچه احکام شرعی در عالم ثبوت، برآیند کسر و انکسار میان مصالح و مفاسد بسیاری است که غالبا از نظر مکلف پوشیده است، لیکن در عالم اثبات تابع ادله شرعی عقلی و نقلی است و از آن‌ها کشف می‌شود و نمی‌توان اطلاقات آن‌ها را با مصلحت مقید ساخت، آن‌گونه که با ضرورت مقید می‌شود.»اما می‌توان نظر محقق عراقی را به گونه‌ای تقریر کرد که اشکال مذکور بر آن وارد نباشد، بدین بیان:چون آن که امر جنگ و صلح به دست اوست، همواره زمانی دست به مهادنه می‌زند که مصالحی هم سنگ و گاه برتر از مصالح جنگ آن را اقتضا و یا ایجاب کند، و به واسطه وجود چنان مصالحی است که حکم هدنه بر حکم جهاد که با ادله شرعی بسیاری ثابت‌شده است، مقدم می‌گردد و دلیل آن بر ادله جهاد حاکم می‌شود و یا آنرا مقید می‌کند. در موضوع آیه انسلاخ نیز اگر فرض کنیم که مصلحتی برتر از مصلحت جهاد در میان باشد، می‌توان به تعین هدنه و عدم وجوب حکم آیه مذکور یعنی قتال پس از انتهای

ماه‌های حرام، حکم نمود. از این‌رو حکم این آیه مانند حکم دیگر آیات جهاد، مقید به نبود مصلحت در ترک آن است مصلحتی که بر جهاد مقدم باشد و آن موردی که در آن چنین مصلحتی فرض شود، دیگر مورد جهاد نخواهد بود، بلکه مورد هدنه خواهد بود. در نتیجه هرگاه هدنه دارای مصلحتی قوی‌تر از مصلحت جهاد باشد، استمرار آن حتی پس از انقضای ماه‌های حرام جایز است.پس خدشه‌ای که این محقق بر استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات عدم جواز هدنه به مدت بیشتر از یک‌سال وارد کرده است، همچنان به قوت خود باقی است و اشکال یادشده برآن وارد نیست. لیکن اشکال دیگری که همچنان پابرجای است این است که آیه انسلاخ اخص از دلیل هدنه است، پس برآن مقدم می‌گردد. بیان مطلب آن که از ظاهر آیه انسلاخ ـ بنابراین که حکم در آن به نحو قضیه حقیقیه اخذ شده باشد ـ چنین برمی‌آید که مدلول آن منحصر به بیان اصل وجوب جهاد ـ همچون دیگر عمومات این باب ـ نیست. بلکه خطاب در آن اولا و بالذات برای بیان امر دیگری است و آن هم وجوب قتل مشرکان پس از به پایان رسیدن ماه‌های حرام است بدین معنا که از نظر شارع مقدس این برهه زمانی دارای خصوصیتی است برای اجرای عملیات قتال، به‌گونه‌ای که به تاخیر انداختن آن را نمی‌پسندد. پس به‌سر آمدن ماه‌های حرام شرط توجه این جنبه اصلی مفاد آیه شریفه است و نتیجه‌اش آن است که پیش‌دستی برای جهاد پس از به پایان رسیدن ماه‌های حرام، در هر سال تا پیش از آغاز همان ماه‌ها در سال آینده از نظر شارع مقدس، امر مطلوبی است. مخفی نماند که با این بیان، استدلال آن که به این آیه بر عدم جواز خودداری از جهاد در سراسر سال استدلال کرده است، تمام می‌گردد. حاصل این بیان آن است که آیه انسلاخ اخص از دلیل هدنه است زیرا اختصاص به پس از پایان ماه‌های حرام دارد. لذا بر دلیل هدنه مقدم می‌گردد و آن را مقید می‌کند به مدت زمانی که در هدنه اخذ شده است. و دیگر نوبت به ملاحظه مصلحت و تفاضل آن در باب قتال و صلح نمی‌رسد. در نتیجه باید گفت که اگر هدنه دارای مصلحت باشد، جایز است، مگر در مورد آیه انسلاخ یعنی قتال پس از انقضای ماه‌های حرام.از همه آن چه در مورد اشکالات شهید ثانی و محقق عراقی‌ره بیان کردیم، چنین به‌دست می‌آید که استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات این که هدنه تا یک‌سال و بیشتر از آن جایز نیست، صحیح است و اشکالات آن‌دو بزرگوار بر آن وارد نیست.این از اشکالات دفع شده، اما این استدلال اشکال دیگری دارد که تا جایی که می‌دانیم کسی بدان نپرداخته است و آن این که مبنای استدلال براین اصل استوار است که قضیه مندرج در این آیه، قضیه حقیقیه‌ای است که یک حکم کلی را برای همه زمان‌ها و درباره همه کافران بیان می‌کند. مانند دیگر آیات جهاد از جمله «قاتلوا الذین یلونکم من الکفار یعنی با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید.» که مختص به کافرانی که آن روزگار نزدیک مسلمانان بودند نیست و یا «و قاتلوا فی سبیل الله الذین یقاتلونکم یعنی در راه خدا با آنان که با شما می‌جنگند، بجنگید.» که مراد آیه، جنگ با گروه خاصی که در آن زمان با مؤمنان می‌جنگیدند نیست، بلکه هر یک از این‌دو آیه همان‌گونه که شان قضیه حقیقیه است متصدی بیان حکمی کلی و جاری در هر زمان و مکانی است که موضوع آن محقق شود. این است مبنای استدلال به آیه انسلاخ برای اثبات وجوب جهاد پس از انقضای ماه‌های حرام در هر سال. طبیعتا بنابراین مبنا مقصود از ماه‌های حرام در این آیه، همان ماه‌های چهارگانه معروف یا مشخصا ماهای حرام سه‌گانه به‌هم پیوسته است یعنی ذوالقعده، ذوالحجه و محرم.لیکن از بحث‌های گذشته به ضعف این مبنا پی بردیم و روشن شد که نمی‌توان پذیرفت که مقصود از ماه‌های حرام، همان چهارماه معروف باشد. این مطلب با نگاهی از نزدیک به این آیه شریفه و ربط منطقی میان آن و آیات پیش از آن آشکارتر می‌گردد. اینک نگاهی مختصر و گذرا به آن می‌اندازیم.پس از آن که خداوند متعال برائت خود و پیامبرش(ص) را از مشرکانی که با آنان پیمان بسته شده بود، اعلام کرد، به آنان چهارماه مهلت داد تا در زمین سیر کنند. سپس این اعلام را با وعید و تهدید همراه ساخت و فرمود: «و اعلموا انکم غیر معجزی الله یعنی و بدانید که شما نمی‌توانید خداوند را عاجز کنید.» آن‌گاه آنان را به بازگشت به حق و توبه ترغیب کرده و فرمود: «فان تبتم فهو خیر لکم یعنی پس اگر توبه کنید برایتان بهتر است.» پس از بیان این حکم، متوجه مؤمنان گشته، نحوه رفتار با مشرکان پیمان‌بسته را، چه آنانی که پایبند پیمان خود بودند و چه آنان که پیمان شکسته بودند، مشخص

ساخت و حکم هر یک را بیان داشت: مؤمنان موظف گشتند پیمانی را که مشرکان نقض نکرده بودند، همچنان تا پایان مدت آن رعایت کنند و از نقض آن بپرهیزند.لیکن به مؤمنان فرمان داد پس از پایان مهلت چهارماهه، مشرکانی را که در طول مدت معاهده، پیمان شکستند و دشمنی خود را آشکار نمودند، بکشند و هر جا یافتندشان نابودشان کنند و در هر کمین‌گاهی به کمین آنان بنشینند و پس از آن با خود درباره پیمان بستن با آنان سخنی نگویند.زیرا چنین عهدشکنانی که هرگاه دستشان برسد، در باب مؤمنان نه پیمانی را رعایت‌خواهند کرد و نه سوگندی را نگه خواهند داشت، چگونه حرف و عهدشان پذیرفته گردد؟ تا آخر آیات.این مضمون آیات آغازین سوره برائت است و همان‌طور که می‌بینیم، متصدی حکمی خاص درباره گروهی خاص از کافران یعنی مشرکان مکه و دیگر شهرهای حجاز در زمانی خاص است. نه آن که حکمی عام و شامل همه گروه‌های کافر و همه زمان‌ها باشد. پس این قضیه‌ای خارجیه است و حکم در آن متعلق به موضوع معین خارجی است. لذا می‌بینید با آن‌که در آیات مذکور، حکم شده که با کافرانی که رفق و مدارا نشان می‌دهند و کینه و دشمنی خود را پنهان می‌کنند نیز پیمان نبندید، اما فقها به این حکم فتوا نداده‌اند. تنها دلیل این مطلب آن است که حکم در آیه به سیاق قضیه حقیقیه نیست.در فضای چنین برداشتی از آیات شریفه، هر کس آشکارا درمی‌یابد که مقصود از ماه‌های حرام مذکور در آیه، همان چهارماه معروف نیست، بلکه صرفا آن مدتی است که خداوند به آنان مهلت داده است تا با ایمنی حرکت کنند و هیچ مؤمنی حق تعرض به آنان را نداشته باشد.اگر اشکال شود که در قرآن کریم، تعبیر «ماه‌های حرام بارها آمده و همه‌جا به یک معنا بوده است مانند: «منها اربعهٔ حرم یعنی چهارماه از آن‌ها حرام است و: «الشهر الحرام بالشهر الحرام یعنی ماه حرام در برابر ماه حرام.» پس به چه دلیل در آیه انسلاخ، نباید به همان معنا باشد و چه قرینه صارفه‌ای در این‌جا وجود دارد؟پاسخ این اشکال آن است که اولاـ ذکر واژه‌ای در موارد گوناگون در قرآن کریم، مستلزم آن نیست که در هم آن موارد به یک معنا باشد، مگر آن که در یک معنا چنان فراوان به کار برده شود که تبدیل به حقیقت‌شرعیه در آن شود و یا آن که قرینه صارفه‌ای از دیگر معانی در کنارش باشد، حال آن که هیچ یک از این دو مطلب در مورد تعبیر ماه‌های حرام در این آیه قطعی نیست.ثانیا، به فرض که بپذیریم، ماه‌های حرام در قرآن کریم، به همان معنای رایج به‌کار برده شده است. ذکر ماه‌های حرام درباره مشرکان در بحث ما و با توجه به این که آیات آغازین سوره توبه درصدد بیان حکم قضیه خارجیه‌ای است، بهترین قرینه صارفه‌ای است که نباید ماه‌های حرام را به معنای ماه‌های معروف به کار برد و گویای آن است که در این‌جا مقصود، بیان مدت مهلت است و بس.ثالثاً، فرض کنیم که در همه این موارد شک کردیم. در این صورت حکم به وجوب قتال پس از انقضای ماه‌های چهارگانه معروف به استناد آیه انسلاخ با فرض شک در مضمونش، جایز نخواهد بود.سخن کوتاه، از مطالبی که گذشت روشن گشت که استدلال به آیه شریفه انسلاخ برای اثبات حرمت هدنه به مدت یک سال و یا بیشتر از آن، صحیح نیست و آیه ناظر به مطلب دیگری است و برای این مساله نمی‌توان به آن استناد جست.بنابراین اطلاق دلیل صلح یعنی کریمه «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» و دیگر دلایلی که در این مورد بدان استناد کرده‌اند، شامل صلح بیش از یک سال نیز می‌شود بنابراین هرگاه مصلحت باشد، انعقاد پیمان صلح برای مدت یک سال و بیش از آن جایز خواهد بود، چون ثابت‌شد که جواز صلح مشروط به وجود مصلحت است.سومین دلیل قائلان به عدم جواز مهادنه به مدت بیش از یک سال، این آیه شریفه است: «فلا تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاعلون والله معکم سستی نورزید و به صلح دعوت مکنید، حال آن که شما برتر هستید و خدا با شما است.» علامه حلی به این آیه در منتهی استدلال کرده است و جز ایشان ندیده‌ایم کسی بدان استدلال کند. نحوه استدلال ایشان به این آیه آن است که مقتضای این آیه نهی از پیش‌قدمی برای صلح است. لیکن ما جواز پیمان کم‌تر از یک سال را با دلایلی که داریم، از آن خارج کرده‌ایم، اما بیش از آن همچنان مشمول نهی باقی می‌ماند.این استدلال از جهاتی قابل خدشه است : نخست آن که آیه شریفه از پذیرفتن صلح نهی نمی‌کند، بلکه از پیش‌قدمی در آن و پیشنهاد آن بازمی‌دارد. بنابراین با آنچه درصدد اثباتش هستیم بیگانه است و یا می‌توان گفت این دلیل اخص از مدعا است. دیگر، آن که استدلال به آن برای اثبات حرمت پیمان صلح برای

مدت بیش از یک سال نیز همراه با تسامح است. زیرا دلیل مخصص ما، پیمان صلح چهارماهه و کمتر از آن را جایز می‌دانست. در نتیجه آ نچه همچنان مشمول عموم حرمت می‌ماند، بیش از چهارماه است –نه بیش از یک سال و این غیر از مدعا است.وانگهی اجماعی که بر این حکم ادعا شده است، قابل اتکا و استناد نیست. نخست به دلیل این که فقهای ما از آن با تعبیرهای متفاوتی یاد کرده‌اند شیخ طوسی از آن با تعبیر «بلاخلاف یاد می‌کند، حال آن که محقق حلی از «شهرت نام می‌برد و بالاخره علامه حلی بر تعبیر «اجماعا» تکیه می‌کند. دوم آن که از ظاهر تعبیرات شیخ و دیگران چنین برمی‌آید که فتوای اجماع‌کنندگان به آیه شریفه انسلاخ مستند است. شیخ در مبسوط پس از گفتن «بلاخلاف می‌فرماید: «به دلیل گفته حق تعالی: ژرس‌ز÷فاذا انسلخ الاشهر الحرم یعنی پس هرگاه ماه‌های حرام به پایان رسیدژرس‌ز÷...». در منتهی نیز نزدیک به این تعبیرات آمده است. این مطلب نیز روشن است که اتفاق‌نظر عالمان در استناد به دلیلی شرعی یا عقلی در یکی از احکام دین، آن اجماع اصطلاحی که یکی از ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) به‌شمار می‌رود، نیست.بنابراین بنیاد استدلال بر عدم جواز مهادنه به مدت یک سال و بیشتر، همان آیه نخست است، که دیدیم استدلال به آن و استنتاج این حکم از آن، نارسا است. پس مطلب صحیح همان است که آن بزرگوار معاصر در منهاج‌الصالحین خود فرموده است: «ما هو المشهور بین الفقهاء من ان لایجوز جعل المدة اکثر من سنة فلایمکن اتمامه بدلیل یعنی حکم مشهور میان فقها مبنی بر عدم جواز مهادنه بیش از یک سال، با هیچ دلیلی استوار نمی‌گردد.»لذا اقوی، جواز مهادنه به مدت یک سال و بیش از آن است، اگر مصلحتی در آن باشد. حال، بنابر آن‌که مهادنه به مدت بیش از یک سال جایز نباشد، جواز مهادنه بیش از چهارماه و کمتر از یک سال محل بحث میان فقها واقع شده است. شیخ طوسی در مبسوط به استناد آیه شریفه انسلاخ ـ بنابر کیفیتی که بدان استدلال فرموده و پیشتر بیان شد آن را جایز نمی‌داند و حاصل استدلالشان این است که مقتضای این آیه قتل مشرکان در همه حال است و تنها چهارماه از حکم آیه مستثنا شده است، لذا مهادنه بیش از آن جایز نیست. براساس یکی از دو فتوای شافعی، حکم جواز به او نسبت داده شده است. مستند این حکم، تمسک به اطلاق کریمه: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله است. مشهور میان اصحاب ما در این باب، مراعات اصلح است.ناگفته نماند که با توجه به استظهاری که از کریمه «فاذا انسلخ الاشهر الحرام کردیم، مدت بین چهارماه تا یک سال با مدت‌های کمتر و یا بیشتر از آن، تفاوتی ندارد و تعیین مدت تابع مصلحت است بدین‌معنا که در همه موارد صلح جایز است.اما آن چه از مشهور درباره مراعات اصلح نقل شده است ، به فرض آن که دلیلی بر آن باشد، در همه موارد جاری است.عمده آنچه می‌توان برای این مطلب بدان استناد کرد، همان نکته‌ای است که پیشتر در باب مناسب میان حکم و موضوع گفتیم و نتیجه گرفتیم که صلح، استثنایی است بر قاعده جهاد. تأملی کوتاه در آیات فراوان قرآن و روایات بی‌شمار در باب جهاد، گواه این مطلب است. در این‌جا چند آیه را من باب مثال نقل می‌کنیم:الف) «الذین آمنوا یقاتلون فی سبیل‌الله و الذین کفروا یقاتلون فی سبیل الطاغوت فقاتلوا اولیاء الشیطان ان کید الشیطان کان ضعیفا یعنی کسانی که ایمان آورده‌اند در راه خدا می‌جنگند و کسانی که کفر ورزیده‌اند، در راه طاغوت می‌جنگند. پس با اولیای شیطان بجنگید که نیرنگ شیطان سست است.»ب) «ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة یقاتلون فی سبیل فیقتلون و یقتلونیعنی خداوند از مؤمنان جان‌ها و اموالشان را خرید، تا بهشت از آنان باشد. در راه خدا می‌جنگند، پس می‌کشند و کشته می‌شوند.»ج) «یا ایها الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار و لیجدوا فیکم غلظة و اعلموا ان الله مع المتقین یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، با کافرانی که نزدیک شما هستند بجنگید و باید در شما سختی و درشتی ببینند و بدانید که خداوند با پرهیزکاران است.»د) «محمد رسول الله و الذین معه اشداء علی الکفار رحماء بینهم یعنی محمد فرستاده خدا است و کسانی که با او هستند، بر کافران سختگیر و میان خویش مهربان هستند.»از تأمل در این نصوص، به قطع درمی‌یابیم که اصل در رفتار با دشمنان جنگی جهاد است. لیکن این اصل استثناءهایی دارد که یکی از آن‌ها مهادنه است. پیشتر نیز گفتیم که مهادنه مشروط به آن است که دربردارنده مصلحت مسلمانان باشد. البته این نکته نیز واضح است که مقصود، هرگونه مصلحتی –گرچه بی‌اهمیت که عقلا برای آن چندان ارزشی قائل

نباشـند نیست. هم‌چنین مقصود، ضـرورتی نیست که بر همه احکام و در همه باب‌ها مقـدم است بلکه مراد مصـلحتی است که در هر مورد، بر جهاد مقدم می‌گردد و صـلاح مسـلمانان را بیشتر تامین می‌کند. لذا پیشتر اشاره کردیم که صلح –بنابر مصلحتی که در آن نهفته است گـاه جـایز، و گـاه واجب است.از این‌رو می‌توان گفت که سـخن محقق حلی در شـرایع مبنی بر مراعات اصـلح که مورد قبول علامه حلی، شـهید ثانی، محقق کرکی، صاحب جواهر و دیگران قرار گرفته است، اسـتوار، متین و همراه با دلیل است و در آن تفاوتی میان کمتر از یک‌سال و بیشتر از آن نیست.اگر گفته شود که آن چه دربارره رعایت مصـلحت میان دلیل جهاد و دلیل صلح گفته شد، در صورتی مقبول است که این دو دلیل برابر و همسـنگ باشـند. حال آن‌که مساله این‌گونه نیست و دلیل صلح، اخص از دلیـل جهـاد است. چون این یـک اعم از آن است که دشـمن به صـلح تن بدهـد، یـا تن بزنـد. اما آن یک مختص به جایی است که دشـمن تن به صـلح بدهد، لذا دلیل صـلح مطلقاً و بی‌آن‌که مراعات مصلحت لازم آید، بر دلیل جهاد مقدم می‌گردد.پاسخ می‌دهیم که گرچه مقتضـای ظـاهر ادله، اخص بودن دلیل صـلح از دلیل جهاد است و حتی بعیـد نیست به مقتضای این ظهور –همان‌گونه که بیان خواهد شدروی آورده شود، لیکن این ادعا که هرگاه دشـمن تمایل به صـلح نشان داد، صلح با او جایز است –هر چند خالی از مصلحت باشد خلاف مقتضای حکمت و غالبا موجب تعطیل جهاد است، به‌ویژه در جایی که توقف جهاد به مصلحت دشمن و ادامه آن برخلاف مصـلحت او، باشـد. بطلان چنین ادعایی آشـکار است، بنابراین ناگزیر از پـذیرش این قول هستیم که مراعات مصـلحت لازم است‌حتی در جایی که دشمن خواهان صلح باشد.۳. در صورتی که مسلمانان ضعیف و نیازمند صلح باشند می‌توان پیمان صلح را برای مـدتی بیش از یک سال تعیین کرد و در این حکم میان فقها اختلافی نیست. بعیـد نیست که مقصود از ضـعف در این‌جا آن باشد که مسلمانان از سر اضطرار ناچار به پذیرش صلح باشند وگرنه –در صورتی ك قائل به تمامیت دلیل حرمت مهادنه برای بیشتر از یك سال باشـیم صـرف ضـعف موجب جواز صلح نیست. زیرا در صورت عدم اضطرار، استمرار جنگ بدون هدنه، معقول است، بسا که خداوند پس از آن امری پدید آرد و کفه را به سود مسـلمانان سـنگین کند.در هر صورت، شیخ طوسی، حداکثر مدت صلح را ده سال می‌داند و در مبسوط می‌فرماید: «فاما اذا لم یکن الامام مستظهرا علی المشرکین بل کانوا مستظهرین علیه لقوتهم و ضعف المسلمین او کان العدو بالبعد منهم و فی قصدهم التزام مؤن کثیرهٔ، فیجوز ان یهاد نهم الی عشر سنین. لان النبی(ص) هادن قریشا عام الحدیبیهٔ الی عشـر سـنین ثم نقضوها من قبل نفوسـهم. فان هادنهم الی اکثر من عشر سنین بطل العقد فیما زاد علی العشر سنین و ثبت فی العشـر سـنین یعنی هرگاه امام بر مشـرکان چیره نباشد، بلکه آنان به دلیل قوتشان و ضـعف مسـلمانان بر او چیره باشند، یا آن که دشـمن از دسترسـی مسـلمانان دور و آهنگ آنان متضـمن مؤنه بسیار باشد، جایز است که امام با آنان به مدت ده سال پیمان مهادنه ببنـدد. زیرا پیامبر(ص) در سال حدیبیه با قریش تا ده سال پیمان مهادنه بست. سـپس آنان خود پیمان شکسـتند.پس اگر امام بیش از ده سال با مشـرکان پیمان مهادنه ببندد، عقد تا مدت ده سال درست و مازاد بر آن باطل است.»در فقه القرآن راوندی، نیز نزدیک به همین مطلب آمده است. علامه حلی نیز در قواعد می‌فرماید: «ولو عقد مع الضـعف علی ازید من عشر سنین، بطل الزائد یعنی اگر در صورت ضـعف مسـلمانان، امام بیش از ده سال پیمان صلح بست، زاید بر آن باطل است.» همین قول به ابن‌جنید نیز نسبت داده شده است.شـیخ طوسـی برای اثبات نظر خود به رفتار پیامبر(ص) در صـلح حدیبیه که آن حضـرت با قریش پیمان صـلح ده‌ساله‌ای بست، لیکن آنان خود، آن‌را شکسـتند، اسـتناد می‌کنـد. از آن‌جا که صـرف رفتار حضـرت(ص) تنها گویای جواز مهادنه به مـدت ده سال است و بر حرمت بیش از آن دلالتی نـدارد، علامه حلی در منتهی‌دلیل مذکور را با منضم ساختن حکم آیه شـریفه «اقتلوا المشـرکین کامل می‌کنـد و می‌فرمایـد: کسانی که حضـرت رسول(ص) به مـدت ده سال با آنان پیمان بست، از حکم این آیه خارج می‌شونـد، پس عموم آن برجای خود باقی است. لیکن ایشان پس از نقل مخالفت ابوحنیفه با این قول و جایز دانسـتن هر مدتی که امام صـلاح می‌دانـد و نقـل اسـتدلال و مسـتنداتش که منـاسب مسـلک قیـاس گرای او است، نظر او را تقویت می‌کنـد و در تـذکرهٔالفقها، آن را بی‌اشکال می‌داند. بنابراین نظر مختار علامه در این مساله، جواز هدنه برای مدت بیش از ده سال است، در صورتی که امام مصلحت

را در آن ببیند. شگفت آن که محقق کرکی به علامه در منتهی و تذکره نسبت جواز را در صورت ضرورت می‌دهد و خود می‌گوید: «و این مطلب بعید نیست.» زیرا در کلام علامه اشاره‌ای به حالت ضرورت نشده است. مگر آن که گفته شود که آن چه محل بحث اصحاب است همان حالت ضرورت است، چنانکه ما نیز پیشتر آن را بعید ندانستیم.باری، قولی را که علامه حلی در منتهی و تذکره تقویت کرده و صاحب جواهر و دیگران برگزیده‌اند یعنی مقید و محدود نبودن زمان هدنه به ده سال در صورت نیاز مسلمانان به آن، با اطلاق ادله صلح از نظر مدت موافق است و همان‌گونه که پیشتر گفته شد، راه درست جمع میان این اطلاق و اطلاقات ادله جهاد، همین است.۴. گفتیم که تعیین مدت از شرایط صحت هدنه است، بلکه در کاربرد رایج میان فقها، مدت داخل در مفهوم هدنه است. لذا هدنه همیشگی و یا به‌طور مطلق و بدون ذکر مدت جایز نیست. اما در کلمات پاره‌ای از فقها، افزون بر شرط دانستن مدت، تعیین مقدار آن نیز لازم شمرده شده است. عده‌ای از فقها تصریح کرده‌اند که مجهول بودن مدت هدنه، مانع صحت آن است. لذا اگر امام مثلا بگوید: «با شما تا مدتی پیمان مهادنه می‌بندم یا بگوید: «تا مدتی نه کمتر از ده سال، یا تا کمتر از بیست‌سال پیمان مهادنه می‌بندم و امثال آن، به دلیل معین نبودن مدت، پیمان هدنه، منعقد نمی‌شود.بنابراین مقصود کسانی که مدت را شرط دانسته‌اند، صرفا اشاره به مدت‌دار بودن هدنه نیست، بلکه افزون بر آن مقصودشان تعیین دقیق حداقل و حداکثر مدت پیمان مانند ده سال، یا یک سال و مانند آن است.علامه حلی از جمله کسانی است که تصریح می‌کند مجهول بودن مدت به صحت پیمان هدنه زیان می‌زند. ایشان در قواعد می‌فرماید: «تعیین مدت اجتناب‌ناپذیر است. پس اگر مدت مجهولی را شرط کرد، صحیح نیست.» مقصود ایشان صحیح نبودن عقد است، و بر فرض که مقصودشان از «صحیح نیست صحیح نبودن شرط باشد، باز هم به صحیح نبودن عقد می‌انجامد. بنا بر قول مشهور که فساد شرط در عقد مهادنه به فساد عقد منجر می‌شود و ما به زودی از آن سخن خواهیم گفت.علامه در ارشاد می‌فرماید : «ولو هادنهم علی ترک الحرب مدهٔ مضبوطهٔ وجب و لا تصح المجهولهٔ یعنی اگر با آنان برای مدتی معین پیمان مهادنه بست، این پیمان قطعی می‌شود و مدت مجهول صحیح نیست.» در منتهی آمده است: «و کذا لایجوز الی مدهٔ مجهولهٔ یعنی هم‌چنین[عدم تعیین مدت و اکتفا به] مدت نامعین جایز نیست.» محقق حلی نیز در شرایع می‌فرماید: «و لا تصح الی مدهٔ مجهولهٔ و لا مطلقا یعنی پیمان هدنه به صورت مطلق و یا تا مدتی ناشناخته و مجهول، صحیح نیست.»لیکن گفتار شیخ طوسی در مبسوط به این روشنی وآشکاری نیست. ایشان می‌فرماید: «و لابدان تکون مدهٔ الهدنهٔ معلومهٔ، فان عقدها مطلقهٔ الی غیر مدهٔ کان العقد باطلا. لان اطلاقها یقتضی التابید یعنی مدت هدنه باید معین باشد.پس اگر امام آن را برای مدتی نامعین منعقد سازد، عقد باطل خواهد بود. زیرا اطلاق عقد، مقتضی همیشگی بودن آن است.» آنچه ایشان بر لزوم معلوم بودن مدت، متفرع ساخته است با اصل مدت‌دار بودن عقد در مقابل همیشگی بودن آن مناسب است، نه تعیین مدت و معلوم بودن آن.همین نکته موجب آن است که ظاهر گفتارشان را در این‌جا نپذیریم و نتوانیم بدان استدلال کنیم. زیرا چه‌بسا مقصود ایشان اصل مدت‌دار بودن هدنه باشد که خارج از بحث ما است. مگر آن‌که گفته شود، از نظر شیخ مدت‌دار بودن عقد، مساوی با معین بودن مدت است و اهمال مقدار و معین نکردن آن، همچون اطلاق عقد و همیشگی بودن آن است که قطعاً باطل است.باری، سخن ما در دلیل بر این مطلب است. گاه بر این مطلب این‌گونه استدلال می‌شود که عقود در صورت جهالت صحیح نیست، همان‌گونه که در باب بیع و اجاره و جز آن‌ها معروف است. محقق اردبیلی در شرح ارشاد به این استدلال تصریح می‌کند.ممکن است به این استدلال اشکال شود که جهالتی که مانع صحت بیع و اجاره و مانند آن‌ها می‌شود، جهالت عوضین در این عقدها است. حال چگونه می‌توان این جهالت را با جهالت مدت در عقد هدنه یکسان دانست؟ لیکن این اشکال وارد نیست و می‌توان مدعی شد که نقش زمان در تحقق عقد هدنه کمتر از نقش عوضین در بیع و اجاره نیست و همان‌طور که مجهول بودن آن‌ها در این دو معامله موجب آن می‌شود که عقد در آن‌ها بر امر مجهولی صورت بسته باشد، جهالت مدت نیز در عقد هدنه موجب آن می‌شود که عقد بر امر مجهولی صورت گرفته باشد و این خود بطلان عقد را در پی دارد.با این حال می‌توان به گونه دیگری استدلال فوق را تضعیف نمود و گفت که معلوم نیست که همه

عقدها در صورت جهالت، ناصحیح باشد، بلکه خلاف آن معلوم است: زیرا معاملاتی وجود دارد که بر نوعی جهالت مبتنی است مانند مزارعه، مضاربه، جعاله و مانند آن‌ها که قطعاً این عقود مشروع و بی‌اشکال هستند. از این بالاتر، حتی مانع بودن جهالت در صحت عقد بیع و اجاره و لزوم معلوم بودن عوضین ـ جز آن جایی که جهالت آن‌ها به غرر بینجامد نیز مورد قبول همه فقها نیست. بلکه گروهی از فقها برآنند که جهالت عوضین به خودی خود حتی به صحت عقدهایی چون بیع و اجاره زیان نمی‌زند و در دلالت روایاتی که ادعای دلالت آن‌ها بر این مطلب شده، مناقشه کرده‌اند و شگفت آن که محقق اردبیلی، خود نیز از همین کسان است که علم به عوضین را در بیع شرط نمی‌داند و بیع گزافی مانند بیع صبره و فروش مبیع بی‌کیل و وزن را جایز می‌شمارد و دلیلی را که بر اعتبار معلوم بودن عوضین ارائه شده، تضعیف می‌کند.بنابراین مناقشه در صحت هدنه از جنبه مجهول بودن مدت آن –به ویژه از کسی چون ایشان چندان پذیرفتنی نیست.البته این که غرر مانع صحت عقد است، مورد قبول همه فقها است. لیکن قدر متیقن آن، عقد بیع است که حدیث مشهوری که عالمان اسلام آن را با دیده قبول پذیرفته‌اند، درباره آن وارد شده است از پیامبراکرم(ص) منقول است که ایشان از بیع غرری نهی کردند. این حدیث معقد اجماعات منقول در مورد مانع بودن غرر از صحت عقد بیع است. حال اگر ما از طریق تنقیح مناط قطعی از عقد بیع فراتر برویم، از عقودی چون اجاره که در بسیاری از ارکان خود شبیه بیع است و تنها در پاره‌ای خصوصیات با آن متفاوت است، نمی‌توانیم فراتر برویم. اما عقد هدنه کاملا از حکم منصوصی که درباره بیع جریان دارد، دور است. زیرا حقیقت هدنه، مبادله چیزی با چیزی نیست، بلکه اتفاق طرفین بر مساله‌ای میان خودشان است که عبارت است از خاموش کردن آتش جنگ.حاصل آن که، نامعین بودن مدت در هدنه، از این جهت به صحت عقد لطمه‌ای نمی‌زند و نمی‌توان عقد هدنه را با عقد بیع سنجید و احکام این یک را بر آن بار کرد، که میان آن دو و احکامشان تفاوت بسیار است.صاحب جواهر، پس از آن که در این مساله ادعای عدم خلاف کرده برای اثبات اینکه جهل به مدت مانع صحت هدنه است، راه دیگری پیموده است. محصل استدلال ایشان به دو مطلب بازمی‌گردد. نخست آن‌که چنین عقدی دارای مفسده است، پس بطلان آن مقتضای اصل است. دوم آن‌که در هر عقدی که مدت و اجل شرط شود، باید معلوم و معین باشد، حتی در موردی چون صلح بر مجهول و این نکته از مسلمات فقه است و چه‌بسا بتوان بر آن ادعای اجماع نمود.درباره مطلب اول باید گفت که این دعوای صغروی است و ما در کبرای آن نه تنها بحثی نداریم که آن را از مسلمات می‌دانیم و معتقدیم که هر هدنه‌ای که دارای مفسده باشد، باطل است. لیکن صغرای این قیاس جای بحث دارد. چه‌بسا هدنه‌ای که مدت آن نامعلوم باشد، اما در آن مصلحت بزرگی برای مسلمانان باشد. پس مفسده و مصلحت هدنه در هر مورد، باید بر حسب شرایط مخصوص همان مورد ملاحظه شود.اما مطلب دوم ایشان، سخنی است متین و استوار که لازم است آن را بکاویم و کنه آن را بنماییم. اینکه در هر عقدی که مدت شرط شده باشد، باید آن مدت معین و معلوم باشد، شهید ثانی، پیشتر از ایشان متوجه آن شده است، آن‌جا که درباره بطلان عقد مجهول المده چنین استدلال می‌کند: «اما فی المجهولهٔ المدهٔ فلانه عقد یشتمل علی اجل فیشترط فیه العلم کغیره یعنی بطلان عقد مجهول المده، بدان سبب است که عقدی است مشتمل بر مدت پس مشروط به علم به آن است.» کاوش در ابواب گوناگون فقه مانند مزارعه، مساقات، اجاره و متعه مؤید این سخن است. به سخنان فقها در این باب رجوع کنید. این مطلب سری دارد که به‌زودی آن را باز خواهیم نمود.صاحب جواهر فرعی را بر این مساله، ذکر کرده است به این شرح: «لو اشترط الامام الخیار لنفسه مع جعل المدهٔ مجهولهٔ، لایجدی ذلک فی تصحیح عقد الهدنه یعنی اگر امام پیمان هدنه را مجهول المده قرار دهد و برای خودش حق فسخ شرط کند، این کار موجب صحت عقد نمی‌گردد.» وی سپس سخن محقق ثانی و شهید ثانی را که به صحت چنین عقدی متمایل شده و آن را به منتفی شدن جهالت بر اثر حصول رضایت طرفین، مستند کرده‌اند، رد می‌کند و باطل کردن سخنشان را به وضوح آن وامی‌گذارد و به گفتن «و هو کما تری یعنی بطلان آن چنان آشکار است که می‌بینید، اکتفا می‌کند. شاید مقصود ایشان آن است که با چنین شرطی نیز مدت نامعلوم است. زیرا مفروض آن است که هیچ یک از طرفین نمی‌داند که چه زمانی امام از حق فسخ خود استفاده و پیمان را نقض

می کند.نظر ما آن است که در این باب جهالت در کلام اشکال کننده و آن‌که بر او اشکال شده یعنی صاحب جواهر از یک‌سو و محقق ثانی و شهید ثانی از سوی دیگر، به یک معنا به کار نرفته است و حقیقت امر با تفکیک و بیان دو نوع جهالت آشکار می گردد:گاه مقصود از جهل به اجل، آن است که طرفین یا یکی از آن دو از نهایت مدت بی‌خبرند، گرچه مدت در واقع امر معین شده است مانند آن‌که مدت را فراموش کنند و یا در جایی بنویسند و سپس نوشته گم شود. بی گمان چنین جهلی با دادن حق فسخ به امام برطرف نمی‌شود، زیرا جهل به پایان مدت حداقل از سوی طرف دیگر همچنان به حال خود باقی است. بنابراین در چنین صورتی همان‌گونه که صاحب جواهر گفته، بطلان مساله چنان آشکار است که نیاز به استدلال ندارد.گاه نیز مقصود از جهل به مدت آن است، که از اول کار، اساسا اجل مشخص نشده است. این جهل، جهل در مقام ثبوت و نفس‌الامر است. براساس چنین معنایی، مدت مجهول مدتی است که مقدار آن از سوی طرفین معین نشده باشد، هرچند عنوان مدت در عقد آمده باشد و عقد مقید به قید مدت باشد. مانند آن که زنی در عقد متعه بگوید: «خود را به زوجیت تو درآوردم، برای مدتی.» بی گمان در مواردی که جهل به این صورت باشد، دادن حق فسخ به دست‌یکی از طرفین یا هر دو، موجب زدوده شدن جهل به این معنا است. زیرا مدت در واقع و نفس‌الامر معین شده است، هر چند در علم طرفین معین نشده باشد.این تفاوت عینی و فرق اصلی میان این دو نوع جهل است.حال پس از روشن شدن این نکته، ناگزیر از طرح این مطلب هستیم که جهالتی که عالمان در همه ابواب فقه از آن نام برده و آن را مغایر تعیین اجل -در هر جایی که مشروط به تعیین اجل است دانسته‌اند و گفته‌اند اجل همواره باید معلوم باشد، مقصودشان کدام نوع جهل است؟بی‌تردید، جهل به معنای دوم به هر عقدی که مشروط به اجل باشد همواره زیان می‌زند. بدین‌معنا که اجل در هر یک از ابواب فقه که باشد، چنین جهلی را برنمی‌تابد. سر این نکته آن است که چنین جهالتی با معنا و حقیقت اجل ناسازگار است. زیرا اجل عبارت است از پایان مدت، لذا هر چیز که نهایتش معین نشده باشد، داشتن اجل بر آن صدق نمی کند. مثال آن اجل در باب قرض، متعه، نسیئه و سلم و مانند آن‌ها است. بنابراین اگر نهایت مدت در چنین عقدهایی از سوی آن‌که تعیین مدت به اختیار او است، در عقد معین و اخذ شده باشد، این همان اجل خواهد بود، هر چند که نزد پاره‌ای از طرف‌های عقد یا همه اطراف آن مجهول باشد.لیکن اگر در واقع از سوی آن‌که تعیین مدت به اختیار او است، مدتی تعیین نشده باشد، در چنین صورتی اجل داشتن بر عقد صدق نمی کند. این سر مطلبی است که پیشتر از شهید ثانی و صاحب جواهر رحمهٔ الله علیهما نقل شد، مبنی بر آن‌که عقدی که دارای اجل باشد، ناچار باید اجل آن معلوم باشد.حاصل سخن آن‌که جهل به مدت به معنای دوم همواره به عقدهایی که مشروط به مدت است زیان می‌زند و این همان جهل در نفس‌الامر است یعنی آن که طول مدت و نهایت آن از سوی کسی که اختیار تعیین آن را داشته تعیین نشده و در نفس‌الامر و واقع مجهول است. لیکن جهل به معنای نخست یعنی ناآگاهی یکی از طرفین یا هر دو طرف به نهایت مدت، در حالی که واقعا معین شده است -گرچه به پاره‌ای از عقود بر اثر وجود دلیل خاص مانند متعه، زیان می‌زند لیکن دلیلی در دست نیست که به همه عقدها زیان بزند. زیرا دلیلی بر مانع صحت بودن اجل در همه عقود نیست.حال اگر در مورد خاصی شک کردیم که آیا جهل به مدت، به صحت عقد زیان می‌زند، مقتضای قاعده، عدم اخلال جهل به این معنا در صحت عقد است این قاعده در جای خود در بحث‌حکم شک در شرطیت و جزئیت و مانعیت چیزی نسبت به عقود، مقرر شده است.در بحث ما نیز یعنی باب هدنه، تردیدی نیست که مجهول بودن مدت به معنای دوم یعنی اینکه اساسا مدت در عقد مجهول بوده و تعیین نشده باشد، همان‌طور که اندکی پیش توضیح دادیم ، به صحت عقد زیان می‌زند. حال آن‌که مجهول بودن مدت به معنای نخست یعنی ناآگاهی طرفین یا یکی از آن‌ها نسبت به نهایت مدت، پس از آن‌که واقعا تعیین شده باشد، به صحت آن لطمه‌ای نمی‌زند.بنابراین نظر ما آن است که تعلیق هدنه و واگذاشتن نهایت آن به اختیار امام، جهل به معنای دوم را می‌زداید، لذا اقرب، صحت عقد مؤجلی است که تعیین اجل آن به اختیار امام باشد. در مورد بر طرف شدن جهل به‌وسیله حق فسخ امام، پیشتر سخن رفت و دیگر تکرار نمی‌کنیم. والله العالم.۵. آیا جایز است که در عقد هدنه، حق نقض آن را شرط کنند، یا نه؟ این مطلب

گرچه یکی از جزئیات مساله شرط در مهادنه است -که از آن سخن خواهیم گفت‌لیکن به دلیل پیوستگی آن با مساله مدت و طرح آن به‌وسیله عالمان در این مساله ، ترجیح دادیم که آن را همین‌جا بیان کنیم.محل بحث برخلاف ادعای صا حب جواهر، اختصاص به جایی که مدت در آن معلوم باشد، ندارد. بلکه در موردی نیز که مدت در آن مجهول باشد، جریان دارد. زیرا همین که به امام اختیار پایان دادن به هدنه و نقض آن داده شود، به منزله تعیین مدت برای آن است و با آن، جهلی که به اجل زیان می‌زد ـ به تفصیلی که هم‌اینک بیان کردیم برطرف می‌شود. ظاهراً چنین شرطی فی‌الجمله جایز است، به سبب عمومیت ادله شروط و نبود منعی از آن.به برخی از عامه، ممانعت از چنین شرطی نسبت داده شده است، با این استدلال که عقد هدنه، لازم است، لذا جایز نیست که نقض آن شرط شود. پاسخ آن است که اگر عقد جایز باشد، دیگر نیازی نیست که حق نقض آن را به صورت شرط در عقد بگنجانیم و می‌توانیم آن را بدون نیاز به شرط، نقض کنیم. پس نفس تعلیق جایز بودن نقض به اینکه آن را در عقد شرط کرده باشیم، خود از لوازم و نشانه‌های لزوم عقد است. افزون بر آن در عقود لازمی چون بیع نیز حق فسخ را می‌گنجانند و نقض هدنه نیز همان‌گونه که علامه حلی می‌فرماید، نوعی حق فسخ است.باری، قدر متیقن از جواز گنجاندن حق فسخ در عقد هدنه، جایی است که این حق برای امام -یعنی طرف مسلمان منظور شود. علامه حلی در منتهی بر صحت این مطلب به داشتن مصلحت استدلال کرده و آن را جایز دانسته است.پیشتر نیز گفتیم که عمومیت ادله و نبود مانع و رادعی از آن، مقتضی جواز است. در این مورد نیز حدیثی در السنن‌الکبری آمده است که «لما فتح خیبر عنوة بقی حصن فصالحوه علی ان یقرهم ما اقرهم الله، فقال لهم نقرکم ما شئنا یعنی هنگامی که دژهای خیبر با جنگ فتح شد، دژی همچنان به‌جا ماند و یهودیان آن با رسول‌خدا براین شرط مصالحه کردند که تا زمانی که خدا آنان را در آن گذاشته است، حضرت نیز آنان را واگذارد، لیکن ایشان فرمود: «شما را تا زمانی که بخواهیم در آن وامی گذاریم.» اما علامه حلی در منتهی تعیین حق فسخ برای طرفین را با این استدلال که به خلاف مقصود از هدنه می‌انجامد، نادرست دانسته و آن را منع کرده است. لیکن صاحب جواهر این نظرگاه را نپذیرفته و با استناد به عموم ادله جواز، آن را جایز دانسته و گفته است که امام مسلمانان تا زمانی که آنان پایبند تعهدات خود باشند، به پیمان آنان وفادار است. به نظر ما باید دید علت مخالفت علامه با این نوع اشتراط چیست.اگر ایشان بدان جهت با چنین اشتراطی مخالف است که گنجاندن شرط نقض عقد را در ضمن عقد، خلاف مقتضای عقد می‌داند، این مخالفت روا نیست و اشکال صاحب جواهر بر او وارد است. زیرا این اندازه مغایرت شرطی با مقتضای عقد، آن را جزو شروط ممنوعه قرار نمی‌دهد. چنانکه اشتراط حق فسخ برای طرفین در عقد بیع نیز چنین است.لیکن اگر علامه از آن‌رو با چنین اشتراطی مخالف است که این‌گونه شرطها عقد هدنه را از داشتن مصلحت تهی می‌کند و موجب نقض اصل آن و از بین رفتن فلسفه وجودی‌اش می‌گردد، در این صورت مخالفت ایشان موجه است. بیان مطلب آن است که امام مسلمانان هنگامی به پذیرش هدنه تن می‌دهد که ضرورتی ایشان را بدان ناگزیر سازد و مسلمانان سخت نیازمند پایان دادن به جنگ و برقراری صلح با شند مانند آن‌که نتوانند در برابر دشمن ایستادگی کنند، یا ادامه جنگ زیان‌های بزرگی که برخلاف مصلحت آنان است برایشان، در بر داشته باشد و غیره. حال اگر فرض کنیم پیمان صلح و آتش‌بس در خود شرطی داشته باشد که هر لحظه بنیادش را متزلزل کند و آن را در آستانه نابودی قرار دهد، دیگر پذیرش آن و تن دادن به آن چه مصلحتی خواهد داشت؟ آیا اشتراط چنین شرطی خود به خود مغایر وجود مصلحت در هدنه -که شرط صحت آن است به شمار نمی‌رود؟راه حلی که صاحب جواهر در این باب ارائه می‌کند و ادعایش مبنی بر آن که ولی‌امر مسلمانان، تا هنگامی که کافران به عهد خود پایبندند، به آن وفادار است، نیز مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا مفروض آن است که بازگشت به حالت جنگ خود برخلاف مصلحت مسلمانان است، بنابراین مقابله مسلمانان با کافران در صورتی که آنان پیمان خود را نقض کردند و به جنگ روی آوردند، نیز برای حفظ مصلحتی که انگیزه اقدام به عقد هدنه بوده است، کفایت نمی‌کند.این یک نکته، دیگر آن‌که تعیین چنین شرطی مسلمانان را در حالت انفعال و خطرپذیری و چشم به راه خطر داشتن قرار می‌دهد و به کافران ابتکار عمل و چیرگی می‌بخشد. لذا بعید نیست که

بتوان برای حکم به عدم جواز چنین شرطی به امثال این آیه تمسک کرد: «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلا یعنی خداوند هرگز برای کافران بر ضد مؤمنان ر اهی قرار نمی‌دهد.»همه این مطالب، مربوط به حالتی است که مصلحت ملحوظ در عقد هدنه، از قبیل ضعف مسلمانان باشد، که در این صورت، جنگ به زیانشان خواهد بود. لیکن اگر عقد هدنه بنا بر مصالح دیگری چون ایجاد جو مثبت در محافل جهانی به سود مسلمانان و یا اتمام حجت بر کافران و یا فراهم آوردن زمینه تمایل آنان به اسلام و مانند آن باشد، گنجاندن این شرط، به نقض غرض نمی‌انجامد و آن چه پیشتر گفته شد، برای توجیه سخن علامه کفایت نخواهد کرد.حاصل سخن آن که گنجاندن شرط نقض صلح برای طرفین، در جایی که به نقض غرض و خلاف مصلحت مسلمانان می‌انجامد، جایز نیست و عموم ادله شروط در معاملات شامل آن نمی‌شود. به طریق اولی در چنین فرضی، گنجاندن شرط نقض صلح تنها برای کافران –و بستن دست ولی‌امر مسلمانان جایز نیست.اما در صورتی که این شرط به نتیجه پیش گفته نیانجامد، مانند مثال‌هایی که هم‌اینک ذکر کردیم، در هر دو مورد، تعیین چنین شرطی جایز است. گرچه اشکال تسلط کافران بر مؤمنان در برخی فرض‌ها به حال خود باقی است، که در آنها جایز نخواهد بود.ذکر شروط در عقد هدنهشروطی که در عقد هدنه گنجانده می‌شود و طرفین خود را به رعایت آن‌ها ملزم می‌سازند، جایز و الزام‌آور است و اشکالی در این مطلب نیست، به مقتضای ادله وجوب وفای به شروط و عدم تفاوت میان هدنه و دیگر عقدهایی که مشروط به شرطی هستند. این مطلب همان‌گونه که در منتهی و جواهر نیز بدان اشاره شده است، فی‌الجمله مورد اتفاق است و در آن اختلافی نیست. فقط شرط ارتکاب افعال حرام استثنا شده است چنان که در دیگر عقود نیز چنین است و این نکته مورد قبول همه فقهاست و بحثی در آن نیست. دلیل بر این استثنا روایات معتبری است که گویای عدم جواز هر شرطی است که مخالف کتاب خدا باشد. در این‌جا بد نیست پاره‌ای از آن‌ها را نقل کنیم. یکی از این روایات صحیحه ابن‌سنان است که از امام صادق(ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود:هر کس شرطی که مخالف کتاب خدا است، تعیین کند، برای او جایز نیست و بر آن که شرط را پذیرفته است نیز جایز نیست. مسلمانان پایبند شروطی هستند که موافق کتاب خدای عزوجل است.»این نکته نیز سزاوار تردید نیست که همه احکام شریعت داخل در عنوان «کتاب خدا» هستند، گرچه از طریق سنت اثبات شده باشند خواه از آن جهت که خداوند تعالی می‌فرماید: «ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا یعنی هرچه پیامبر به شما داد بگیرید و از هرچه بازتان داشت، بازایستید.» بنابراین عمل به گفتار و دستور پیامبر و اوصیای معصوم ایشان‌صلوات الله علیهم عمل به آن چیزی است که در قرآن هر چند اجمالی آمده است. و خواه از جهت آن که مراد از کتاب خدا، آن چیزی است که خداوند بر مردم مقرر داشته است، نه خصوص آن‌چه در قرآن کریم مکتوب است.یکی دیگر از روایات که شرط فعل حرام و مغایر کتاب خدا را منع می‌کند، صحیحه دیگری است منقول از حضرت امام صادق(ع) که در آن می‌فرماید: «المسلمون عند شروطهم الا کل شرط خالف کتاب الله عزوجل فلایجوز یعنی مسلمانان پایبند شروط خود هستند، مگر شرطی که مخالف کتاب خدای عزوجل باشد، که جایز نیست.» واضح است که مقصود از جایز نبودن در هر دو حدیث، بی‌اعتباری، بی‌اثری و عدم نفوذ است.سومین روایت نیز صحیحه ابن سنان از حضرت امام صادق(ع) است که از ایشان درباره شرط عدم فروش و عدم هبه کنیزان پرسید و حضرت پاسخ داد: «یجوز ذلک غیرالمیراث فانها تورث. لان کل شرط خالف الکتاب باطل چنین شرطی جایز است، برخلاف شرط عدم میراث، زیرا کنیزان به ارث برده می‌شوند. و هر شرطی مخالف کتاب خدا باشد، باطل است.»چهارم روایت‌حلبی است که از امام صادق(ع) درباره حکم مساله‌ای بدین شرح پرسش کرد:«دو مرد در سرمایه‌ای شریک شدند و از آن سرمایه، سودی عاید آنان شد در حالی که اصل سرمایه را بدهکار بودند. یکی از آنان به دیگری گفت: سرمایه را به من بده و سود از آن تو و هر چه از بین رفت نیز بر عهده تو باشد. حضرت(ع) پاسخ دادند: عمل به چنین شرطی اشکالی ندارد. اگر شرطی مخالف کتاب خدای عزوجل باشد، به کتاب خدا ارجاع داده می‌شود.»علی بن حدید که نامش در سند این روایت آمده، از کسانی است که ابن ابی عمیر از آنان روایت کرده است. هم‌چنین از راویان سندهای ابن قولویه در کامل‌الزیارات به‌شمار می‌رود. لذا اگر نه آن بود که شیخ در چندین جای

استبصار و تهذیب او را تضعیف کرده است، می‌شد به او اعتماد کرد. با این همه، این راوی در مضمون این حدیث منفرد نیست و آن‌چه از طرق معتبر وارد شده است، با آن تعارضی ندارد. پس پذیرفتن گفته‌اش بلامانع است.روایات یگری نیز در ابواب گوناگون فقه پراکنده هستند، که فقها در معاملات و غیر معاملات به مضمون آن‌ها عمل کرده و بدان‌ها در عقد بیع و غیره فتوا داده‌اند و دلیلی بر عدم جریان این اصل در عقد هدنه وجود ندارد، بنابراین هدنه نیز چون دیگر عقود مشمول این اصل کلی است که هر شرطی مادامی جایز و نافذ است که مخالف کتاب خدا نباشد. فقها در مورد معنای شرط مخالف کتاب خدا، بحث‌های مفصلی کرده‌اند که در بحث‌شروط کتاب التجاره آمده است.با این همه، فقها در این باب مشخصا یکی از مصادیق و صغریات این مساله را طرح و درباره آن بحث کرده‌اند و آن هم شرط بازگرداندن زنان مؤمن به کافران است که به بطلان آن فتوا داده و آن را بی‌اثر دانسته‌اند. شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید:«و اذا وقعت الهدنهٔ علی وضع الحرب و کف البعض عن البعض، فجائتنا امرئهٔ منهم مسلمهٔ مهاجرهٔ لایجوز ردها بحال سواء کان شرط ردها او لم یشرط و سواء کان لها رهط و عشیرهٔ ام لم تکن لان رهطها و عشیرتها لایمنعوها من التزویج بالکافر و ذلک غیر جایز یعنی هرگاه بر آتش‌بس و دست کشیدن از جنگ، توافق شد، پس زنی از میان کافران مسلمان شده، به قصد هجرت نزد ما آمد، بازگرداندن او به هیچ روی جایز نیست خواه بازگردان او شرط شده باشد و خواه شرط نشده باشد و خواه دارای خانواده و خاندان باشد و خواه نباشد. زیرا خانواده و خاندانش او را از ازدواج با کافر ـ که جایز نیست باز نمی‌دارند.» محقق حلی نیز پس از بیان شروطی که وفا به آن‌ها در عقد هدنه واجب نیست، مثال‌هایی چون تظاهر به منکرات و بازگرداندن زنان مهاجر را نقل می‌کند و می‌گوید: «فلو هاجرت و تحقق اسلامها لم تعد یعنی پس اگر زنی[به سوی مسلمانان] مهاجرت کرد و اسلام آوردنش ثابت گشت، بازگردانده نمی‌شود.» علامه حلی نیز این مطلب را با همین صراحت و بی‌اشاره به کمترین اختلافی در مساله نقل می‌کند. شارحان متاخر کتب ایشان و کتاب‌های محقق نیز مساله را با همین صراحت و قطعیت بیان داشته‌اند.مستند این حکم این آیه شریفه است:«یا ایها الذین آمنوا اذا جائکم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بایمانهن فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الی الکفار ای کسانی که ایمان آورده‌اید، چون زنان مؤمن به مهاجرت نزد شما آیند، آنان را بیازمایید، خداوند به ایمانشان داناتر است. پس اگر آنان را مؤمن دانستید، نزد کافرانشان بازمگردانید.»مفسران درباره شان نزول این آیه نوشته‌اند که پس از صلح حدیبیه، گروهی از زنان مسلمان شده که در میان مشرکان بودند، به مسلمانان پیوستند. خانواده‌هایشان طبق مفاد و شروط صلح حدیبیه خواستار بازگرداندن آنان شدند، لیکن رسول‌خدا(ص) به مقتضای این آیه از بازگرداندن اجباری آنان خودداری کردند.اما در پاره‌ای روایات – که سند همه آن‌ها به عامه می‌پیوندد ـ دلیل بازنگرداندن زنان، این گونه ذکر شده است که در صلح‌نامه بدان اشاره نشده و چنین شرطی ـ برخلاف شرط بازگرداندن مردان گنجانده نشده بود، گویی که اگر به بازگرداندن آنان در صلح نامه تصریح شده بود، بازگرداندن آنان به کافران واجب می‌گشت. حال آن که صریح آیه، چنین احتمالی را منتفی می‌کند و این توهم را می‌زداید. همچنین اطلاق آن، اقوال ضعیفی را که در فروع این مساله بیان شده است، رد می‌کند مانند آن که اگر زنی در حالی که صغیر بود به مسلمانان پیوست و پس از بلوغ از اسلام روی‌گردان شد، بازگردانده می‌شود و یا اگر در حالی که مجنون بود به دارالاسلام درآمد، حال پس از بهبودی اگر خود را مسلمان دانست، مهرش پرداخت و از بازگرداندش ممانعت می‌شود و اگر خود را همچنان کافر دانست، بازگردانده می‌شود، به تفصیلی که این دو فرع در منتهی آمده است. حق آن است که اطلاق آیه شامل صغیر و مجنون –اگر هنگام پیوستن به مسلمانان ایمانشان احراز شده باشد نیز می‌شود.حاصل سخن درباره صغیره آن است که نابالغی که اظهار اسلام می‌کند و شهادتین را به زبان می‌آورد –به دلیل عموماتی که اقرار به شهادتین را برای حکم به اسلام شخص و اجرای احکام مسلمان بر او کافی می‌دانند در فقه اسلامی، مسلمان به‌شمار می‌رود. این مطلب نیز آشکار است که مقصود از «المؤمنات در آیه شریفه همان کسانی است که بر آنان عنوان مسلمان صدق می‌کند، نه تنها کسانی که مشخصاً دارای ایمان به معنای اخص آن باشند. همچنان که مقصود از امتحان کردن آنان در این آیه

شریفه (فامتحنوهن)، امتحان درازمدتی نیست که طی آن ایمان واقعی آنان از ایمان صوری بازشناخته شود. بلکه مقصود پرسش از انگیزه مهاجرتشان به دارالهجره و درخواست ادای شهادتین از آنان و کارهایی از این قبیل است که با آن‌ها اسلام عادی شخص احراز می‌شود. علاوه بر آن، مقتضای حدیث معروف: «کل مولود یولد علی الفطره...» عدم حکم به کفر شخص نابلغ است، به‌ویژه آن که اظهار ایمان و اقرار به شهادتین کرده باشد.بنابراین در این که عنوان مؤمنه بر صغیره صدق می کند و اطلاق «المؤمنات در آیه شریفه او را دربر می گیرد، شکی باقی نمی‌ماند. پس می‌توان به قطع گفت که صغیره را نیز به دارالکفر بازنمی گردانند. حال اگر به فرض، چنین کسی پس از بلوغ اظهار کفر کرد، موجب اجرای حکم مرتد بر او می‌شود، با اشکالی که در آن است.در مورد زنان مجنونی که به اردوگاه مسلمانان می‌پیوندند، نیز تفصیل مساله چنین است: اگر مشخص شود که چنین کسانی پیش از آن ک دچار جنون شوند، مسلمان بوده‌اند، بی‌شک اطلاق آیه شامل آنان می‌شود و نمی‌توان آنان را به کافران بازگرداند و صدق هجرت بر آنان خدشه‌ناپذیر است.گروهی در صدق چنین هجرتی خدشه کرده و مدعی شده‌اند که رسول‌خدا(ص) از انگیزه درونی زنان مهاجر پرسش می کرد و آنان را برحذر می‌داشت که مبادا پیوستنشان به دارالاسلام بر اثر دشمنی با همسران و یا علاقه‌مندی به شخصی از مسلمانان باشد و تنها زمانی آنان را می‌پذیرفت که مشخص می گشت انگیزه هجرتشان دوستی خدا و رسولش است. بنابراین هجرت امری است که متوقف بر نیت و دارا بودن مرتبه‌ای از معرفت است و برای زن دیوانه چگونه چنین امری ممکن است؟ این ادعا پذیرفتنی و این خدشه وارد نیست و با قبول نکات تاریخی که مدعی در باب رفتار رسول‌اکرم(ص) در این مورد بیان داشته است، باز دو نکته مؤید نظر ما است. نخست آن که حضرت(ص) زنان را می‌آزمود، تا مبادا که هجرتشان برای مسائل مادی و به انگیزه‌های نفسانی باشد و این خود دلیل بر آن است که آمدن به دارالاسلام به انگیزه‌های مادی ـ همانند انگیزه‌هایی که در همین حدیث بدان‌ها اشاره شده هجرت نیست. لیکن این نقل دلیل بر آن نیست که تحقق هجرت متوقف بر انگیزه‌هایی فراتر از اسلام آوردن و رهایی از کفر باشد. این دو انگیزه نیز در افراد مجنون می‌تواند موجود باشد. دوم آن که آن چه در این نقل، گواه صدق عنوان هجرت تلقی شده است یعنی دوستی خدا و رسولش، از افراد مجنون نیز ساخته است. زیرا دوستی از اموری نیست که متوقف بر کمال عقل باشد. همچنان که انگیزه‌های دوستی خدا و رسولش، منحصر به برآیند استدلال عقلانی و سلوک عقلی صرف نیست.لیکن اگر دانسته شود که چنین زنانی پیش از جنون مسلمان نشده بودند و آغاز جنون آنان در همان حالت کفر بود، در چنین صورتی صدق عنوان اسلام بر این گونه پناهندگی به مسلمانان و پذیرفتنشان محل اشکال است. همچنان که عدم ثبوت اسلام صحیح در مورد زنی که نمی‌دانیم پیش از جنون، مسلمان بوده یا نه، امری آشکار است. بنابراین در این دو صورت، نمی‌توان به مسلمان بودن زنان مجنون حکم کرد.این از نظر مبانی است، اما از مجموعه‌ای از نصوص و احکام اسلامی درمی‌یابیم که شریعت اسلامی و شارع مقدس هرگز رضایت نمی‌دهد که مؤمنان در معرض فتنه و فساد قرار گیرند، بنابراین در این دو صورت اخیر نیز می‌توان احتمال دیگری داد و آن این که شخص مجنون را نباید بازگرداند، بلکه باید او را نگه داشت تا بهبودی حاصل کند و سپس با توجه به این که به اسلام روی می‌آرود، یا کفر، با او رفتار شود. بی‌گمان این کار بیشتر مایه آرامش خاطر و به احتیاط نزدیک‌تر است. والله العالم.باری، واجب است مهر این زنان مهاجر و مسلمان، به شوهران یا وکیلانشان ـ به شرط که آن را مطالبه کنند ـ بازپس داده شود. ظاهراً این حکم مورد قبول همه فقهایی است که متعرض مساله شده‌اند. البته خلاف این حکم نیز از ابوحنیفه و مزنی نقل شده است، با این استدلال که مهر، عوض بهره‌مندی جنسی از دست رفته شوهر نیست، تا بازپس دادنش واجب باشد.عمده دلیل بر این حکم، تمسک به فرمایش خداوند متعال در آیه سابق است: «و آتوهم ما انفقوا یعنی و هر چه هزینه کرده‌اند، بازپسشان دهید.» گرچه این حکم شامل هر آن چیزی می‌شود که شوهران کافران برای زنان خود هزینه کرده‌اند، لیکن آن چه مورد اتفاق است، تفسیر آن به مهر است و کسی را ندیده‌ایم که بازگرداندن همه آن چه را که شوهر برای زن خود هزینه کرده است – جز مهر واجب بداند.اتفاق فقها بر این تفسیر به انضمام نبود روایتی که مدرک چنین تفسیری باشد، اجماع گونه‌ای میان عالمان پدید

آورده است، که هیچ فقیهی را یارای مخالفت با آن نیست. حتی یکی از فقیهان بزرگ معاصر ما با آن که چندان به شهرت فتوایی عنایتی نداشتند و ضعف حدیث را قابل جبران با عمل اصحاب نمی‌دانستند، در این مساله بازپس دادن همه آن‌چه را که شوهر کافر برای همسر مسلمان و مهاجر خود هزینه کرده است، واجب نشمرده و بدان فتوا نداده‌اند. ایشان پس از فتوا به حرمت بازگرداندن زنان مؤمن به دارالکفر می‌فرمایند: «البته، واجب است که مهرهای این زنان به شوهرانشان بازپس داده شود.» گویی عبارت ایشان به آیه شریفه «و آتوهم ما انفقوا» ناظر است، و ایشان با این که آیه مطلق است و هیچ قرینه‌ای که آن را به خصوص مهر منصرف کند، در آن نیست، حکم آن را به مهر منحصر دانسته است و دلیل آن چیزی نیست، جز فتوای عالمان در این مسأله.آری، مگر آن که گفته شود که مناسبت‌حکم و موضوع، ظهور بازگرداندن انفاق را در این آیه منصرف می‌کند به انفاقی که در قبال زوجیت منعدم یا منقطع بر اثر هجرت صورت می‌گیرد، نه دیگر مواردی که زوج برای همسرش خرج کرده است مانند نفقه و پوشش و هدایا و امثال آن، که این مطلب نیز بعید نیست.این مسأله نیز مورد اتفاق همه فقها است که مهر را تنها باید به شوهران زنان مسلمان و مهاجر بازپس داد، نه دیگر مردان خاندانشان چون پدر و برادر. این حکم نیز از همین آیه شریفه استفاده می‌شود. چون ظاهرا مرجع ضمیر در هر دو بخش آیه یکی است. آن‌جا که می‌فرماید: «و آتوهم ما انفقوا یعنی و هر آن چه هزینه کرده‌اند، بازپس دهید» و آن‌جا که می‌فرماید: «لاهن حل لهم و لاهم یحلون لهن، یعنی نه آن زنان بر مردان خود حلال هستند و نه آن مردان بر زنان خود حلال‌اند.» در نتیجه می‌توان گفت همان کسی استحقاق دریافت مهر را دارد که دیگر بر زن خود حلال نیست و آن زن نیز از این پس بر مرد خود حلا ل نیست و این چنین کسی تنها شوهر می‌تواند باشد، زیرا معنا ندارد که حرمت محارم آن زن مراد باشد، با این که آنان پیش از مسلمان شدنش نیز محارم او بودند. بنابراین حکم حرمت، مختص به شوهر خواهد بود که قبل از مسلمان شدن و مهاجرت همسرش بر او حلال بوده است.و همچنین مهر در صورتی به شوهر بازپس داده می‌شود که آن را پیشتر پرداخته و از نظر شریعت اسلامی دارای ارزش و قیمت باشد. لیکن اگر آن را نپرداخته و یا از نظر شارع مقدس بی‌قیمت باشد، مانند خمر و خوک، چیزی بر عهده مسلمانان نیست. فقها به این مساله تصریح کرده‌اند و علت آن نیز آشکار است، چون آن‌چه پرداخت نشده است، مشمول حکم بازپس دادن در آیه شریفه «و آتوهم ما انفقوا» نمی‌گردد.در مواردی نیز که بازپس دادن مهر واجب است، از بیت‌المال پرداخت می‌شود. این نکته را فقها در کتاب‌های خود نقل و چنین استدلال کرده‌اند که بیت‌المال برای تامین مصالح فراهم آمده است و این مورد نیز از مصالح است.مطالب پیشگفته، اختصاص به بازگرداندن زنان داشت، اما حکم به جواز بازگرداندن مردانی که به اردوگاه اسلام پناهنده می‌شوند، منوط به آن است که در عقد هدنه چنین مساله‌ای پیش‌بینی و شرط شده باشد و دیگر آن که این کار شرعا ممنوع نباشد و از طرف شارع منعی در این باب نرسیده باشد. از این‌رو ناگزیریم این مساله را نیک بکاویم و ابعاد آن را باز نماییم.پیش از ورود به بحث، گفتنی است که عقد هدنه، به خودی خود، مقتضی بازگرداندن مردانی که به مسلمانان پناهنده می‌شوند، نیست، بلکه صرفا گویای آتش‌بس به یکی از وجوه قابل تصور است و این مسأله از بازگرداندن اشخاص مسلمان به دور است و حتی اقتضای بازگرداندن کافرانی را که خواستار اقامت در میان مسلمانان هستند، نیز ندارد. بنابراین جواز یا حرمت بازگرداندن مردان، نیاز به دلیل خاص دارد و در این‌جا دلیل لفظی -آن‌گونه که در مورد زنان بود در خصوص این موضوع نرسیده است. لذا باید از طریق مراجعه به عمومات و اصول، دلیلی به دست آورد و حکم مسأله را بیان کرد.چه بسا بتوان بر حرمت بازگرداندن مردان به دارالفکر، به سه قاعده کلی زیر استدلال کرد:نخست آن که ظلم حرام است و این کار ظلم است پس این کار حرام است. کبرای این قیاس از واضحات فقه اسلام است و نیازی به بحث و اثبات صحت آن نیست. صغرای آن نیز کاملا واضح و بی‌نیاز از بیان است. چه ظلمی از این بالاتر که با مسلمانی چنین رفتار شود و او را که به دارالاسلام پیوسته و بدان پناهنده شده است، به کافران تحویل دهند؟دوم، استناد به عموم «لاضرر و لاضرار فی الاسلام خواه این حکم را وضعی بدانیم بدین معنا که اساسا در اسلام هیچ‌گونه حکم ضرری تشریع نشده است و خواه آن را حکم تکلیفی دانسته و بگوییم که ضرر زدن حرام و از آن نهی

شـده است.انطباق عنوان ضـرر بر این مورد یعنی گرفتن مسـلمان و تحویل دادنش به دشـمن نیز روشن است.سوم آن که تصـرف در نفس مؤمن جایز نیست و هیچ کسـی بر آن ولایتی ندارد. این مسأله از مرتکزات عام در عرف مسـلمانان است و از بدیهیات به‌شمار می‌رود. حتی بعید نیست که گفته شود: حرمت تصرف در مال مؤمن از آن‌روست که نوعی تصرف در نفس او به شمار می‌رود و یا آن که گفته شـود از حرمت تصـرف در مـال مـؤمن از طریق قیـاس اولویت به حرمت تصـرف در نفس او پی برده و بـدان اسـتدلال می‌شود. افزون بر این نکات، می‌توان بر این مطلب به پاره‌ای دلایل لفظی نیز اسـتناد کرد ماننـد آیه شـریفه «النبی اولی بالمؤمنین من انفسـهم یعنی پیامبر به مؤمنان از خودشان سزاوارتر است.» اثبات اولویت پیامبر به مؤمنان از خودشان، مستلزم یا مقتضی آن است که کس دیگری غیر از خود مؤمنـان نسبت به آنان اولویت نداشـته باشـد وگرنه می‌بایست ذکر می‌شـد. مشابه این مطلب را می‌توان از ادله ولایـت پـدر و جـد پـدری بر نابالغ و دختر باکره نیز اسـتنباط کرد و گفت که به دلیل اقتضا، از این ادله عـدم ولایت دیگری بر آنـان، به دست می‌آیـد.بـا این همه، می‌توان گفت که صـدق این عناوین سه‌گانه در موردی که مستقیما مرد مسـلمانی را به کافران بازگردانیم، تردیدناپـذیر و قطعی است. لیکن مقصود ما در این بحث، بازگردانـدن بـدین معنا نیست. زیرا حرمت آن همان‌گونه که در منتهی و جـواهر آمـده اسـت، مـورد قبـول همـه فقهـا اسـت.بلکه مقصـود از بازگردانـدن در این‌جـا، آزاد گذاشـتن دشـمن برای بازگرداندن مردان مسـلمان است که، صدق عناوین پیشگفته بر آن محل سؤال است و نمی‌توان قاطعانه مدعی شد که چنین موردی نیز مشـمول عنـوان ظلـم، ضـرر و تصـرف در جـان مسـلمان است. عـدم صـدق عنـوان اخیر که آشـکار است، زیرا بی‌طرفی و نظـاره بازگرداندن مسـلمانی به سرزمین کفر دخالت در کارش تلقی نمی‌شود، بلکه مشخصا عدم دخالت و بی‌طرفی است.از دو عنوان ظلم و ضـرر، چنین به نظر می‌رسد که هر یک از این دو عنوان، ظهور در امری ایجابی دارد که از انجام دادن آن بی‌واسطه یا باواسطه، به کسـی زیـان رسانـده شود یـا بر او ظلم شود. براین اساس، ظلم یا ضـرر، امری ایجابی است یعنی «انجام دادن کاری ا ست، نه «انجام ندادن که امری سـلبی است. در بحث ما نیز انجام ندادن کاری، در قبال کوشـش دشـمن برای بازگرداندن مرد مسلمان به دارالکفر، امری سـلبی است. لـذا عنوان ظلم یا ضـرر بر آن صـدق نمی‌کنـد.البته، گاه ظلم به معنایی عام‌تر به کار رفته که موجب توهم خلاف آن چه گفتیم می‌شود. لیکن چنین تعبیراتی خالی از تاویل نیست مانند سخن شاعر که «و من یشابه ابه فما ظلم که لازمه‌اش آن است که هر کس مشابهتی بـا پـدرش نداشـته باشـد، ظلم کرده است! و یـا اطلاـق «ظلم به نفس در مورد ترک واجبات و امثال آن.ظاهرا عالمان دین براین مطلب اتفاق‌نظر دارند که ضـرر ناشـی از ترک فعل و بی‌عملی، مشـمول اطلاق فرموده رسول‌خدا(ص) «لاضـرر و لاضـرار در اسـلام نمی‌شود، جز در جـایی که ترک فعـل، به تباهی جان مؤمنی بیانجامـد که حرمت آن ثابت‌شـده است و یا وجوب حفظ جان مؤمنان که از طرقی جز قاعـده لاضـرر ثابت گشـته است.حاصل آن که، شـمول عناوین سه‌گانه بر بازگردانـدن، به معنای امکان دادن و رویارویی نکردن با کافری که مسـلمانی را به دارالکفر بازمی‌گردانـد، قابل تردیـد و بلکه منع است.البته می‌توان برای اثبات حرمت بازگردانـدن مسـلمانان، به معنایی که گفته شـد، به ملازمه‌ای که صاحب جواهر نقل کرده است، اسـتدلال کرد: لازمه وجـوب هجرت از دارالحرب که مسـلمان نمی‌توانـد در آن شـعایر اسـلامی را برپـا دارد، حرمت بازگردانـدن مسـلمان به دارالحرب است.تقریر این ملازمه بدین شـرح است : دلالت بر وجوب هجرت بر حرمت بازگشـتن یا بازگرداندن مسـلمان به دارالحرب واضـح است. یـا از آن جهت که نهی عملی از منکر همچون نهی زبانی از منکر واجب است، بـدین معنی که بر هر مسـلمانی واجب است تا عملا از این منکر، نهی و از بازگشت و بازگرداندن مسلمان به دارالحرب ممانعت کند، و موضع سلبی داشتن و به کافران امکان این کـار را دادن، جایز نیست. و یا از آن جهت که شارع به بازگشـتن و بازگردانـدن مسـلمانان به دارالکفر رضایت نمی‌دهـد، از این‌رو برای تحصـیل رضـای شـارع، بایـد در برابر این حرکت، به هر صورت مـانعی ایجـاد کنیم و اجازه بازگردانـدن مسـلمانان را نـدهیم. همان‌گونه که در موارد مشابه چنین حکم می‌کنیم. شاید بتوان بر این مطلب به پاره‌ای از آیات تشـریفه مانند این آیه اسـتدلال کرد: «تعـاونوا علی البـر و التقـوی و لاتعـاونوا علی الاـثم و العـدوان یعنی در نیکوکـاری و تقـوا بـه یکـدیگر کمـک کنیـد و بر گنـاه و

تجاوزگری، به یکدیگر کمک مکنید.» صاحب جواهر وجوب ممانعت از بازگرداندن مسلمان را به دارالحرب، تنظیر کرده به وجوب یاری رساندن به زن مسلمان یا حتی مرد مسلمان ناتوانی که در دارالحرب است و از مسلمانان برای خروج از آن کمک می‌خواهد.با این همه، آن چه نقل کردیم با آن چه که از سنت فعلی رسول‌خدا(ص) در صلح حدیبیه مشهور است، تعارض پیدا می‌کند و دچار اشکال می‌گردد. حضرت(ص) در پیمان صلحی که با کافران منعقد ساختت، به بازگرداندن هر مسلمانی که به ایشان پناهنده شود، ملتزم شده و عملا نیز ابوجندل پسر سهیل بن عمرو را به مشرکان بازگرداند. این مطلب نه تنها از طرق متعدد و معتبر ـ طبق معیارهای رایج در نقل حدیث ـ نقل شده است، که حتی در کتاب‌های مورخان و سیره‌نویسان نیز وارد و شایع شده و محدثان و فقیهان آن را به دیده قبول نگریسته و آن را پذیرفته‌اند.بنابراین ادعای اطمینان به صحت آن بعید نیست. لذا چاره‌ای جز پذیرش جواز فی‌الجمله آن باقی نمی‌ماند و دیگر نمی‌توان به استناد دلیل اعتباری –که اندکی پیشتر نقلش کردیم آن را به طور مطلق حرام دانست.با این حال، سنت فعلی پیامبراکرم(ص) مانند دیگر ادله غیرلفظی، دلالتی بر جواز بازگرداندن به طور مطلق ندارد، تا آن‌جا که به استناد آن بازگرداندن مرد مسلمان ناتوانی را که دشمن می‌تواند مقهورش سازد و از دینش بازدارد، جایز دانست. زیرا رفتار حضرت(ص) به صورت خاص و در شرایط خاصی شکل گرفت و تنها گویای آن است که چنین رفتاری تحت چنان شرایطی و با آن شکل خاص جایز است و نمی‌توان از آن جواز مطلق چنین رفتاری را در هر شرایط و به هر شکلی استنباط کرد.و از این همین‌جا اشکال نظر ابن قدامه حنبلی در کتاب مغنی آشکار می‌شود که از رفتار حضرت، اطلاق را فهمیده و بدان حکم کرده است. او پس از نقل دیدگاه شافعی مبنی بر تفصیل در مسأله و مجاز دانستن بازگرداندن مرد مسلمانی که در میان مشرکان خویشان و خاندانی دارد که از او حمایت کنند و حکم به حرمت بازگرداندن مسلمانی که از چنین موقعیتی برخوردار نیست، این تفصیل را رد می‌کند و بازگرداندن را مطلقا جایز می‌داند و می‌گوید: «و لنا ان النبی(ص) شرط ذلک فی صلح الحدیبیهٔ و وفی لهم فرد اباجندل و ابابصیر و لم یخص بالشرط ذالعشیرهٔ یعنی حجت ما، عمل پیامبر(ص) است که آن را در صلح حدیبیه شرط کرد و بدان وفا نمود و ابوجندل و ابوبصیر را بازگرداند و شرط را مختص به افراد دارای عشیره نکرد.»البته می‌توان تقریر دیگری از سخن ابن قدامه ارائه کرد که هم از آن اطلاق حکم سنت فعلی پیامبر(ص) استفاده شود و هم این اشکال نشود که آن دو مرد پناهنده یعنی ابوجندل و ابوبصیر، دارای خاندان و خویشان بودند و شاید شرط حضرت، مختص به کسانی چون آنان بود. آن تقریر این است که پیامبر در عهدنامه خود با مشرکان به طور مطلق شرط کرد که هر کس بدو پناهنده شود بازش گرداند و آن را مقید به افراد دارای خاندان و شوکت نکرد و می‌دانیم که ایشان قصد داشتند به عهد خود وفا کنند و به همین دلیل آن پناهندگان را بازگرداند. پس، از این نکته درمی‌یابیم که مدلول اطلاق لفظی در کلام آن حضرت(ص)، مراد جدی ایشان بوده است و همین برای اثبات جواز بازگرداندن به طور مطلق، کافی است. ناگفته نماند که بنابر این تقریر، مبنای استدلال، اطلاق گفتار حضرت رسول(ص) در شرطی است که با کفار کردند، نه عمل مجملی که بعدها ایشان انجام دادند.این تقریر با ظاهر کلام ابن قدامه نمی‌خواند. علاوه بر این، اشکال اصلی بر سخن ابن قدامه این است که مراد جدی حضرت(ص) بر ما معلوم نیست، چه‌بسا ایشان با الهامی الهی و یا بر اثر وجود قرینه‌ای حالی و مقامی، می‌دانستند که تنها افراد دارای خاندان‌های نیرومند و حامی، از مشرکان به ایشان پناهنده می‌شوند و جز آنان کسی به سوی حضرت(ص) نمی‌آید، لذا صرفا برای برطرف ساختن اشکال دشمن و بستن راه بهانه‌گیری و یا به دلیلی که نمی‌دانیم، به طور مطلق و بی‌قید این شرط را پذیرفتند. بنابراین ممکن است که مراد جدی، این سنخ پناهندگان بوده باشد، نه همه آنان و همین احتمال مانع است از استدلال به اطلاق سخن حضرت(ص) به هنگام انعقاد پیمان.پس حاصل اشکال بر ادعای ابن قدامه آن است که عدم تقیید در الفاظ پیمان دلیل بر مطلق بودن مراد نیست. زیرا احتمال دارد که گوینده از عدم تحقق همه مصداق‌ها باخبر باشد و بداند که تنها پاره‌ای از آن‌ها محقق خواهد شد. لذا از مطلق بودن شرط در صلح حدیبیه، نمی‌توان اطلاق مراد جدی حضرت را به‌دست آورد و مدعی شد که مقصود ایشان بازگرداندن همه افراد است.از همه

این‌ها گذشته، سخن حضرت(ص) در این مقام، دقیقاً و لفظ به لفظ در روایات نیامده است، تا بتوانیم به اطلاق آن متمسک شویم. بلکه در این مورد همان‌گونه که در نقل اغلب حوادث تاریخی رایج است، اصل حادثه بیان شده است، نه آن چه بر زبان معصوم(ع) به هنگام گفتگو جاری شده.با این حال شیخ طوسی در مبسوطی‌کند که آیه شریفه «فلا- ترجعوهن الی الکفار» در مخالفت با شرایطی که پیامبر (ص) در صلح حدیبیه پذیرفته بودند، نازل شد. ایشان پس از بیان بطلان شرط بازگرداندن بردگان و مانند آنان در عقد صلح می‌نویسد: «زیرا پیامبر(ص) در حدیبیه بر این اساس صلح کرد که هر مسلمان مهاجری را که به او بپیوندد، به مشرکان بازگرداند. پس خداوند او را از این کار بازداشت و با این گفتار از آن نهی کرد: «یا ایها الذین آمنوا اذا جائکم المؤمنات مهاجرات... یعنی ای کسانی که ایمان آورده‌اید، هرگاه زنان مؤمنان هجرت‌کنان نزدتان آمدند...».در این صورت اگر ثابت‌شود که این آیه در مقام مخالفت با مضمون صلح حدیبیه نازل شده است، بعید نیست بتوان گفت که از مخالفت با بازگرداندن زنان دو نکته به‌دست می‌آید:یکم: مقصود پیامبراکرم(ص) در این پیمان بازگرداندن همه پیوستگان از جمله زنان بود، وگرنه مخالفتی که در آیه آمده است، لغو بود. بنابراین دیگر نمی‌توان احتمال داد که مقصود حضرت(ص) بازگرداندن گروه خاصی از مردان یعنی افراد دارای خاندان و پشتیبان بود. و چون ایشان در پی بازگرداندن زنان بود، بازگرداندن مردان مطلقا ـ اگر چه دارای خاندان و عشیره‌ای نبودند به طریق اولی مد نظرشان قرار داشت.دوم: این مخالفت، به منزله امضای دیگر مفاد قرارداد است.البته نه از طریق دلالت مفهومی تا بتوان در اعتبارش خدشه کرد، بلکه از طریق دلالت اقتضا که گونه‌ای از دلالت‌های عقلی است. چون که اگر دیگر بندهای قرارداد هم مورد قبول نباشند، مخالفت با پاره‌ای از آن‌ها لغو خواهد بود. این نکته جای تأمل دارد.پس اگر صحت ادعای شیخ طوسی درباره شان نزول آیه ممتحنه، ثابت‌شود، نتیجه‌اش آن خواهد بود که مقصود حضرت(ص) در مورد شرط بازگرداندن مردان در صلح حدیبیه، کلی بود و همه مردان را چه دارای خاندان نیرومند و چه بی‌خاندان نیرومند، به یکسان دربر می‌گرفت و چون ایشان قطعا خواهان اجرای مفاد شرط بود، عملشان دلیل بر جواز بازگرداندن مردان خواهد بود.از این‌رو ناگزیریم، به آن چه درباره این آیه وارد شده است، مراجعه کنیم، تا حقیقت مطلب آشکار گردد. تا جایی که گشته‌ایم، هیچ روایت صحیحی به دست نیاورده‌ایم که نشان دهد آیه ممتحنه در مقام مخالفت و نهی نازل شده باشد.تنها مرحوم طبرسی در مجمع‌البیان در این مورد حدیثی بی آن که سند متصلی داشته باشد، از ابن‌عباس نقل می‌کند. حال آن که از آن در مجموعه‌های روایی ما هیچ نشانی نیست. اما پاره‌ای از آن چه در باب واقعه صلح حدیبیه، نقل شده است، به صراحت این شرط را مختص مردان می‌داند.بنابراین جایی برای این ادعا که آیه ممتحنه در مقام ردع از بازگرداندن زنان نازل شده به جا نمی‌ماند. پاره‌ای دیگر از این اخبار، ظاهر در اعم از زنان است. اینک بنگریم به مهم‌ترین روایات در این باب:الف) در تفسیر قمی به نقل از پدرش از ابن ابی‌عمیر از ابن‌یسار از حضرت امام صادق(ع) چنین آمده است:«و قالوا ترد الینا کل من جائک من رجالنا و نرد الیک کل من جائنا من رجالک، فقال رسول‌الله(ص) من جائکم من رجالنا فلاحاجهٔ لنا فیه» مشرکان به رسول‌خدا(ص) گفتند: «هر یک از مردان ما را که به نزدت آمدند به ما بازمی‌گردانی و نیز هر یک از مردانت را که نزدمان آمدند، به تو بازمی‌گردانیم.» حضرت(ص) فرمود: «ما را نیازی به مردانی که از ما نزد شما می‌آیند نیست.»ب) در روضه کافی از علی بن ابراهیم از ابن ابی‌عمیر و دیگران از معاویهٔ بن عمار از امام صادق(ع) آمده است که «و کان فی القضیهٔ ان من کان منا اتی الیکم رددتموه الینا... و من جاء الینا منکم لم نرده الیکم یعنی از جمله شروط کفار در حدیبیه آن بود که هر کس از ما به سوی شما آمد، به ما بازش گردانید و هر کس از شما به سوی ما آمد، او را به شما باز نمی‌گردانیم.»ج) در بحارالانوار به نقل از اعلام الوری از امام صادق(ع) آمده است که «و من لحق محمدا و اصحابه من قریش، فان محمدا یرده الیهم و من رجع من اصحاب محمد الی قریش بمکهٔ... یعنی هر کس از قریش به محمد و یارانش بپیوندد، محمد او را به آنان بازگرداند و هر کس از یاران محمد بازگردد و به قریش در مکه بپیوندد...».د) در صحیح بخاری به اسناد به عروهٔ بن زبیر نقل می‌کند که او از مروان بن حکم چنین شنید: «از جمله شروطی که سهیل بن عمرو تعیین کرد،

آن بود که گفت: هر کس از ما به تو بپیوندد، گرچه بر دین تو باشد، باید به ما بازش گردانی و در اختیار ما بگذاریش. و سهیل جز با این شرط حاضر به مصالحه با رسول‌خدا(ص) نشد.»اینها، عمده اخباری است که در این باب از طریق شیعه و اهل‌سنت آمده است و همان‌طور که دیدیم، برخی ـ مانند آن چه در تفسیر قمی آمده است به صراحت آن را مختص به مردان می‌داند و شاید پاره‌ای ظهور در مردان دارد مانند روایت اعلام‌الوری که در آن تعبیر «اصحاب آمده است که چه بسا ظاهر در مردان ـ نه زنان ـ باشد. پاره‌ای دیگر نیز مانند آن چه در کافی و صحیح بخاری آمده است در اعم از مردان به کار رفته است.اینک این اخبار را بررسیم و بسنجیم. حدیث منقول در اعلام الوری به جهت مسند نبودن، حجت نیست. حدیث بخاری از آن بدتر و به عدم حجیت‌سزاوارتر است. زیرا در سند آن راویانی هستند که آنان را نمی‌شناسیم و آن را که می‌شناسیم یعنی مروان بن حکم، به فسق و عدم وثوق شهره است. تنها دو حدیث منقول در تفسیر قمی و روضه کافی به جای می‌مانند، این‌دو حدیث ظاهرا مستقل هستند، گرچه صاحب کافی نیز حدیث‌خود را از «قمی از پدرش از ابن ابی‌عمیر» نقل می‌کند، لیکن وجود کلمه «و غیره در سند کافی و تفاوت راوی بلاواسطه و مستقیم در این دو حدیث (که در کافی معاویهٔ بن عمار است و در تفسیر قمی ابن‌یسار) و تفاوت آشکار در متن دو حدیث –خواه در محل شاهد و خواه جز آن این گمان را پدید می‌آورد که دو حدیث مستقل هستند، نه یک حدیث. وانگهی، ابن یساری که در سند قمی آمده، ناشناخته است.این احتمال نیز که مقصود از او، سعید بن یسار از راویان طبقه پنجم باشد، گرچه از جهت طبقه محال نیست و حتی این احتمال نیز محال نیست که مقصود، فضیل بن یسار از طبقه چهارم باشد و ابن ابی‌عمیر از او باواسطه، حدیث روایت بکند و همچنان سندش به دلیل جایگاه مرسلات ابن ابی‌عمیر معتبر باشد، با این حال پذیرفتنی نمی‌نماید و این دو احتمال با اندک تأملی طرد می‌شوند. چون که در هیچ یک از روایات بسیاری که این راوی جلیل‌القدر نقل کرده است، حتی یک حدیث را از این دو ابن‌یسار نیاورده است وافزون بر آن، به فرض که ابن ابی‌عمیر از کسی به واسطه حدیث نقل کند و از او نامی نبرد، لااقل باید به گونه‌ای به این مسأله اشاره کند ولو آن که بگوید: «عن رجل و بدین‌ترتیب نشان دهد که نقل او باواسطه بوده است. حال آن که در سند حدیث چنین اشاره مجملی نیز وجود ندارد و از ظاهر حدیث‌خلاف آن استفاده می‌شود و از این که نقل باواسطه باشد، تن می‌زند.با توجه به این نکات، ناگزیر کلمه‌ای حذف و یا تصحیف و در نقل و ثبت، بد منتقل شده است و می‌توان احتمال داد که راوی «ابن عمار» بوده است نه ابن‌یسار. در تعلیقات بحارالانوار نیز آمده است که در پاره‌ای نسخه‌های تفسیر قمی، به جای ابن‌یسار، ابن عمار نوشته شده است. پس بنابر آن که ابن عمار، همان معاویهٔ بن عمار باشد، سند آن کاملا همانند سند روضه کافی خواهد بود. در آن صورت بعید می‌نماید که درباره یک واقعه، دو حدیث با مضامین و الفاظ گوناگون از یک امام صادر و از طریق یک راوی، نقل و به وسیله راویان یکسانی منتقل شده باشد. مگر آن که بگوییم مقصود از ابن عمار، اسحاق بن عمار است.احتمال دیگر – و قوی‌تر –آن که، نام درست این راوی «ابن سنان باشد یعنی عبدالله بن سنان که ابن ابی‌عمیر نیز از او بسیار روایت می‌کند. وجود نام «ابن سنان به جای ابن یسار در تفسیر برهان و نورالثقلین، که هر دو، حدیث‌خود را از تفسیر قمی نقل کرده‌اند، این احتمال را تایید می‌کند و چون این دو معاصر یکدیگر بوده و به فاصله چند سال از پی یکدیگر درگذشته‌اند و احتمال می‌رود که از کتاب یکدیگر بی‌خبر بود باشند، می‌توان احتمال داد که در نسخه‌های تفسیر قمی، همان ابن سنان که اینان نقل کرده‌اند، ثبت‌شده و رایج بوده باشد.احتمال سوم آن که، تعبیر درست «ابن اخی ابن یسار» ـ همان‌گونه که در پاره‌ای دیگر از روایات آمده باشد و مقصود از او حسن یا حسین برادرزاده سعید بن یسار است. سخن کوتاه، حاصل همه این احتمالات ضعف این روایت است. زیرا امر دائر است میان راوی ثقه و غیرثقه و از این دو صورت خارج نیست. لیکن اگر از آخرین احتمال –که بسیار ضعیف است بگذریم، امر دائر میان دو راوی ثقه خواهد بود یعنی عبدالله بن سنان و اسحاق بن عمار و این مورد، مشمول جمع دلالی خواهد گشت و چون هر دو حدیث در مقام گزارش واقعه‌ای هستند، نه انشای حکمی، آن‌چه در مورد دو دلیل مثبت در مقام انشای حکم گفته شده است، شامل این‌دو نمی‌شود و چون تعارضی که موجب تقیید دلیل مطلق به وسیله دلیل مقید گردد، در

میانشان نیست، به مضمون هر دو حکم می‌شود. زیرا وحدت واقعه، گویای وحدت مقصود از این دو دلیل است. لذا چاره‌ای نیست جز حمل یکی از آن دو بر دیگری و چون اختصاص شرط، به مردان در دلیل اخص، ظهورش گویاتر از شمول این شرط برای زنان در دلیل اعم است، همان‌طور که همواره مقتضای جمع عرفی چنین است، این یک بر آن حمل و به اختصاص شرط به مردان حکم می‌شود.از همه این‌ها گذشته، سخن شیخ طوسی در مبسوط در مورد آیه ممتحنه و پیروی علامه از این سخن در منتهی و ادعای ایشان که این آیه در مقام بازداشتن رسول‌خدا(ص) از اجرای مفاد شرطی که کفار تعیین کرده بودند نازل گشت، از آن اطلاق مراد حضرت استفاده می‌شود، مستند به دلیل معتبری نیست. بنابراین اختلاف این دو حدیث تأثیری ندارد، زیرا در هر دو حدیث عموم لفظی آن‌ها شامل مطلق رجال می‌شود و از این جهت تفاوتی با هم ندارند. پیشتر نیز به هنگام اشکال بر سخن ابن قدامه، دیدیم که این اطلاق و شمول لفظی، گویای آن نیست که مراد حضرت(ص) مطلق رجال بوده است.حاصل آن چه در این باب گفتیم اثبات این اصل بود که واجب است از آن کس که کافران خواهان بازگرداندنش هستند، دفاع شود و این قاعده و اصل در مسأله است. سنت فعلی پیامبراکرم(ص) در صلح حدیبیه، نیز تنها استثنایی براین قاعده به‌شمار می‌رود. لذا باید به هنگام استفاده از آن به مورد قطعی و قدر متیقن از آن بسنده کرد. لیکن ظاهرا تعمیم این وجوب و اثبات آن بر هر کسی جز حاکم اسلامی، سخت دشوار است، گرچه رجحان این کار از نظر شرعی، تردیدناپذیر است. اما شایسته است که بدین نکته یقین حاصل کنیم که این کار از وظایف حاکم و ولی‌امر مسلمین است. وظیفه حکومت اسلامی و هیات حاکمه مسلمین است که از یکایک مسلمانان حمایت و دفاع کند. کوشش برای نگه‌داشت و مسلمانان در سرزمین‌های اسلامی و ممانعت از مقهور و منتقل شدنشان به سرزمین کفر، از جمله مسائل اساسی آحاد مسلمین است که مسئولیت آن به عهده دولت اسلامی است. ادله‌ای که گویای معنای ولایت و حکومت اسلامی و حقوق متقابل میان فرمانروا و مردم در اسلام است، گواه این مطلب است و ارتکاز دینی مسلمانان آن را تصدیق می کند.بنابراین، اصل آن است که بازگرداندن مردانی که به اردوگاه اسلام پناهنده شدند، حرام باشد، اما به مقتضای سنت نبوی منقول از آن حضرت(ص) در صلح حدیبیه، موردی را از این اصل استثنا می‌کنیم و این مورد استثنا شده ـ بر طبق مناسبت میان حکم و موضوع تنها شامل کسی خواهد بود که بتواند از جان و دین خود دفاع کند و مقهور کافران نشود به این صورت که خاندانی داشته باشد که از او در برابر کافران دفاع کنند و مانند آن. تنها در چنین حالتی بازگرداندنش جایز است ـ آن هم به این معنا که اجازه دهیم کافران بازش گردانند و بازگرداندن جز او جایز نیست. مشهور فقها نیز چنین فتوا داده‌اند و حتی ادعا شده است که در این مسأله هیچ اختلافی نیست، گرچه ندیده‌ایم کسی تفصیل آن را ذکر کند و جنبه‌های مختلف آن را بکاود و بنماید. وانگهی، هرچه درباره دختران نابالغ و زنان مجنون گفتیم، بی‌کم و کاست درباره پسران نابالغ و مردان مجنون نیز جاری است و حکم این دو سنخ در زن و مرد، یکسان است.حال که حکم بازگرداندن زنان و مردان مسلمان، به کافران روشن گشت، حکم گنجاندن چنین شرطی در پیمان صلح نیز مشخص می‌شود. پیشتر گفتیم که گنجاندن هر شرط مجازی در پیمان صلح، جایز و آن شرط نافذ است، برخلاف شرط غیرمجاز که نه جایز است و نه نافذ. بنابراین اگر در پیمان صلح، شرط بازگرداندن زنان، یا مردان مستضعف را بگنجانند و یا شرط را به گونه‌ای مطلق درنظر بگیرند که مطلق مردان را فرا بگیرد و یا شرط کنند که هر مسلمانی را که به آنان پیوست، به کافران بازگردانند، بی‌شک چنین شرطی باطل و فاسد و غیرنافذ است. تا این‌جا قطعی و تردیدناپذیر است. اما سخن در این است که گنجاندن چنین شرطی و یا هر شرط مخالف کتاب خدا و دیگر شرطهای فاسد در پیمان صلح، آیا به فساد و بطلان اصل پیمان نیز منجر می‌شود؟ یا آن که تنها شرط، باطل است و پیمان هدنه همچنان صحیح است؟چه بسا ممکن است در آغاز تصور شود که آن چه فقها در باب عقد بیع و نکاح گفته‌اند، در مورد پیمان هدنه نیز جاری است یعنی همان‌گونه که گنجاندن شرط فاسد، در آن‌ها به صحت عقد لطمه نمی‌زند و تنها خود شرط، باطل و فاسد است. در عقد هدنه نیز همین‌گونه است و فساد شرط موجب فساد عقد نمی‌شود. لیکن فتوای بسیاری از فقها ـ که در میانشان قائلان به عدم فساد عقد بر اثر فساد شرط در عقد بیع نیز هستند صریحا

برخلاف چنین پنداری است و معتقدند که پیمان هدنه براثر شرط فاسد و باطل، باطل می‌شود.شیخ طوسی در مبسوط می‌فرماید: «و ان شرط رد من لا عشيرة له كان الصلح فاسدا، لانه صلح على ما لايجوز فان اطلق رد الرجال و لم يفصل كان الصلح فاسدا يعنی اگر شرط کند کسی را که خاندانی ندارد، بازگرداند، پیمان صلح فاسد خواهد بود. زیرا این صلح بر آن چه جایز نیست منعقد شده است. پس اگر شرط بازگرداندن مردان را به طور مطلق بیاورد و آن را تفصیل ندهد، پیمان صلح باطل خواهد بود.»علامه حلی در منتهی می‌فرماید : «و فاسد الشرط يبطل العقد مثل ان يشترط رد النساء... فهذه الشروط كلها فاسدة تفسد عقد الهدنة يعنی شرط فاسد، عقد را باطل می‌کند مانند آن که شرط کند زنان را بازگرداند... پس همه این شرطها فاسد هستند و پیمان صلح را باطل می‌کنند.»ایشان هم‌چنین در تذکره می‌فرماید : «لو صالحناهم على رد من جاء من النساء مسلمة، كان الصلح باطلا يعنی اگر با آنان مصالحه کنیم بر این که زنان مسلمان پناهنده را بازگردانیم، صلح باطل خواهد بود.» هم‌چنین در قواعد می‌فرماید: «لو شرط اعادة الرجال مطلقا بطل الصلح يعنی اگر بازگرداندن مردان را به طور مطلق شرط کند، صلح باطل خواهد بود.» محقق کرکی در ذیل همین عبارت قواعد، دو احتمال درباره قید «مطلقا» در گفتار علامه ذکر می‌کند که نخستین آن چنین است: مقصود آن است که شرط، مقید به اطلاق باشد که مقتضی بازگرداندن همگان است و سپس می‌فرماید:«و لا ريب في البطلان في الاول. لانه صريح في تناول من لا ـ تجوز اعادته يعنی شکی نیست که احتمال نخست، موجب بطلان پیمان صلح می‌شود. زیرا که چنین شرطی صریحا شامل بازگرداندن کسانی می‌شود که بازگرداندنشان جایز نیست.»شهید ثانی در مسالک ذیل این عبارت شرایع: «ولو شرط في الهدنة اعادة الرجال مطلقا، قيل يبطل الصلح با اشاره به همان دو احتمالی که در مورد قید اطلاق در عبارت محقق آمده، می‌نویسد: «ولو اريد بالاطلاق، اشتراط اعادة من يؤمن افتتانه و من لايؤمن، مصرحا بذلك، كان الشرط فاسدا قطعا، يتبعه فساد الصلح على الاقوى يعنی اگر مقصود از قید اطلاق، گنجاندن شرط بازگرداندن کسانی باشد که از فریب‌خوردنشان ایمن هستیم و کسانی که از فریب‌خوردنشان ایمنی نیست و به این نکته تصریح شود، قطعاً شرط فاسد خواهد بود و اقوی آن است که بطلان پیمان صلح را در پی خواهد داشت.» سپس به تردیدی که در عبارت شرایع است، اشاره کرده، می‌فرماید: «و يمكن ان يكون نسبة البطلان الى القيل، بناء على التردد في فساد العقد المشتمل على شرط فاسد يعنی امکان دارد نسبت بطلان به صورت «قیل بنا بر تردید در فساد عقد مشتمل بر شرط فاسد باشد.»صاحب جواهر نیز می‌فرماید: «فلو وقع الصلح من بعض نواب الامام(ع) على ذلك، كان باطلا. بل الظاهر بطلان العقد من اصله لاخصوص الشرط، لكون التراضي قد وقع عليه يعنی اگر پیمان صلح از سوی یکی از نایبان امام(ع) بر شرط فاسدی منعقد شود، آن شرط باطل خواهد بود، بلکه ظاهراً اصل پیمان ـ نه تنها شرط ـ باطل خواهد بود. زیرا این توافق براساس آن شرط حاصل شده است.» ایشان در جای دیگری می‌فرماید: «نعم الظاهر، فساد عقد الهدنة باشتماله، على مالايجوز لنا فعله شرعا، كرد النساء المسلمات يعنی البته، ظاهرا پیمان هدنه فاسد خواهد بود، به سبب دربر داشتن شرطی که اجرای آن شرعا برای ما جایز نیست مانند بازگرداندن زنان مسلمان.»همه این عبارات به بطلان پیمان هدنه‌ای که در آن شرط فاسدی گنجانده شده است، تصریح می‌کند، با آن که پاره‌ای از صاحبان این فتواها، خود در باب عقد بیع، شرط فاسد را موجب فساد اصل عقد نمی‌دانند مانند صاحب جواهر و شیخ طوسی، بنابر آن چه در جواهر از ایشان نقل می‌کند. البته نظر مختار علامه حلی، محقق ثانی و شهید ثانی‌ره در این‌جا، منطبق با نظرشان در باب بیع است.هم‌چنین ظاهر سخن یکی از فقهای بزرگ معاصر و صریح سخن یکی دیگر از معاصرین، طبق فتوایشان در عقد بیع، آن است که عقد صلح نیز بر اثر شرط فاسد، باطل نمی‌شود.نخستین فقیه در کتاب خود منهاج‌الصالحین می‌فرماید: «ولايجوز اشتراط امر غير سائغ، كارجاع النساء المسلمات الى دارالكفر و ماشابه ذلك يعنی جایز نیست گنجاندن شرط غیرجایز مانند بازگرداندن زنان مسلمان به دارالکفر و مانند آن.» و اندکی بعد در ادامه بحث می‌فرماید: «و اما اذا اشترط ذلك (ای رد الرجال) فحينئذ ان كانوا متمكنين... والا فالشرط باطل يعنی لیکن اگر شرط کنند که مردان را بازگردانند، پس اگر آنان توانا باشند... وگرنه شرط باطل است.» همان‌طور که آشکار است اشاره نکردن به بطلان صلحی که براساس این شرط منعقد شده است،

در این نکته ظهور دارد که ایشان، به عدم بطلان چنین عقدی معتقد و جازم است.دومین فقیه نیز به صراحت در کتاب خویش مهذب الاحکام، ذیل این گفته متن که «ولو شرط ما لا یجوز فعله یلغو الشرط یعنی اگر شرطی کند که انجام دادنش جایز نیست، شرط لغو می‌شود» می‌فرماید: «لبطلان کل شرط مخالف للکتاب و السنهٔ ولکن لایوجب ذلک بطلان العقد کما ثبت فی محله یعنی به سبب بطلان هر شرطی که مخالف کتاب خدا و سنت باشد. لیکن همان‌گونه که در جای خود ثابت‌شده است بطلان شرط، موجب بطلان عقد نمی‌شود.»اینک پس از بیان سخنان فقهاره در این باب، لازم است نخست نگاهی گذرا به اصل مسأله تأثیر شرط فاسد در فساد عقدی که دربر دارنده چنین شرطی است بیفکنیم و ببینیم مقتضای دلیل در این مورد چیست، سپس تحقیق خود را در این‌باره بیان کنیم و به بررسی این مسأله بپردازیم که آیا میان عقد صلح و دیگر عقود تفاوتی وجود دارد که موجب شود در عقد هدنه با فساد شرط، ملتزم به فساد عقد شویم ولی در عقد بیع و غیره با فساد شرط، ملتزم به فساد عقد نشویم؟برای اثبات صحت عقد در عین فساد شرط، عمدتاً به دلایل زیر استناد می‌شود:یک) عموم ادله عقود و ادله همین عقد صلح که مورد بحث است مانند آیه شریفه: «اوفوا بالعقود به پیمان‌ها وفا کنید» و کریمه: «احل الله البیع خداوند بیع را حلال کرده است.» و آیه: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی الله پس اگر به صلح تن دادند، تو نیز بدان تن در ده و بر خدا توکل کن.»این ادله، با اطلاق یا عموم خود، بر نفوذ و تمامیت و قابل اجرا بودن هر عقدی و هر بیعی دلالت دارند و دلیلی که آن‌ها را تقیید کند و یا تخصیص دهد، وجود ندارد، به استثنای عقودی که متضمن شرط فاسدی باشند. دلایل باطل بودن شرط مخالف کتاب و دیگر شرطهای فاسد نیز بر بیش از فساد خود آن شرطها دلالتی ندارد و در آن‌ها هیچ نشانی از حکومت بر امثال عمومات مذکور نیست.دو) رروایات رسیده درباره بیع و نکاح که صراحت‌یا ظهور در صحت عقدی دارند که متضمن شرط فاسد باشد. پاره‌ای از این روایات عبارتنداز:الف: شیخ صدوق به اسناد خود از حلبی از امام صادق(ع) نقل می‌کند که بریره کنیزکی بود شوهردار، عایشه او را خرید و آزاد کرد. آن‌گاه رسول‌خدا(ص) او را مخیر ساخت تا اگر خواست نزد شوهرش بماند و اگر خواست از او جدا شود.صاحبان آن زن که او را به عایشه فروختند، شرط کرده بودند کهه همچنان «ولاء» او را داشته باشند، لیکن حضرت رسول(ص) فرمود: «ولاء، حق کسی است که آزاد می‌کند.»طریق نقل حدیث صدوق از عبیدالله بن علی حلبی، صحیح است.ب: حدیث صحیحی است که عیص بن قاسم از امام صادق(ع) نقل می‌کند که ایشان فرمود: «عایشه بهرسول‌خدا(ص) گفت: ژرس‌ز÷صاحبان بریره داشتن «ولاء» او را شرط کرده‌اند.ژرس‌ز÷ رسول‌خدا(ص) پاسخ داد: ژرس‌ز÷ولاء از آن کسی است که آزاد می‌کندژرس‌ز÷.» دلالت این حدیث مبنی بر آن است که این شرط ضمن عقد بیع بریره به عایشه گنجانده شده بود و حضرت رسول(ص) اصل عقد بیع و آزاد کردن را امضا فرمود و شرط را رد کرد.ج: وشاء از امام رضا(ع) نقل می‌کند که شنیدم ایشان می‌فرمود:«لو ان رجلا تزوج المرئهٔ و جعل مهرها عشرین الفا و جعل لابیها عشرهٔ آلا ف، کان المهر جائزا والذی جعله لابیها فاسدا اگر مردی با زنی ازدواج کند و مهرش را بیست هزار[درهم] قرار دهد و برای پدر آن زن نیز ده هزار[درهم] تعیین کند، آن مهر جایز و آن‌چه برای پدرش تعیین کرده است، فاسد خواهد بود.»صاحب وسائل، این حدیث را از کلینی به دو سند نقل کرده است. یکی ازآن‌ها از طریق حسین بن محمد اشعری است که از مشایخ کلینی و ثقه است و در آن معلی بن محمد است که توثیق خاصی درباره‌اش نرسیده است و حتی نجاشی به او نسبت اضطرار داده است و در نتیجه این سند ضعیف است. اما سند دوم از طریق محمد بن یحیی العطار از احمد بن محمد است، که صحیح است. دلالت حدیث بر فساد شرط پرداخت وجه به پدر زن و در عین حال حکم به صحت عقد نکاح، روشن و رساست.د: محمد بن قیس از امام باقر(ع) روایت می‌کند که از حضرت حکم مسأله ای را پرسیدند، به این شرح که مردی با زنی ازدواج می‌کند، با این شرط که اگر تا مدت معینی مهرش را به او بدهد، آن زن همسرش باشد و اگر تا آن مدت مهرش را نپردازد، هیچ حقی بر او نداشته باشد و این شرط را هنگام عقد نکاح می‌گنجانند. حضرت(ص) چنین حکم کرد که زن از آن شوهرش است و آن شرط را باطل دانست.این حدیث از کافی و تهذیب نقل شده است. سند کلینی با نقل عده‌ای از سهل بن زیاد، آغاز و به محمد

بن قیس منتهی می‌شود. ظاهرا مقصود از این محمـد بن قیس ـ به قرینه عبارت «فقضـی للرجل...» یکی از این دو تن است: محمد بن قیس ابونصر اسدی یا محمد بن قیس بجلی. هر دو نیز ثقه هستند و نجاشی از هر یک از آنان در مورد قضایای امیرمؤمنان(ع) کتابی نـام می‌برد. از قرینه نقـل روایت عـاصم بن حمیـد که ثقه است، از محمـد بن قیس، این گمـان تقویت می‌شود که مقصود همین ابن قیس دومی است. لـذا اشتراک محمد بن قیس میان چند تن که برخی مجهول یا ضـعیف هسـتند، از این جهت به سـند حدیث لطمه نمی‌زند. اما گرچه سهل بن زیاد را بیشتر پیشوایان رجال جرح و تضعیف کرده‌اند، با این حال یکی از اعاظم و از مدققان روزگار ما در کتـاب خود قاموس‌الرجـال روایت‌هـای سـهل را در کتاب کافی روایات معتبری دانسـته است که کلینی آن‌ها را برای کتاب خود برگزیـده است و این نکته، منافـاتی نـدارد با نظر اکثر علمای رجال که سـهل را جرح و تضـعیف کرده‌انـد. براین اساس، این روایت معتبر است. طریق شیـخ نیز در تهذیب به اسـناد او از محمد بن علی بن محبوب (که اسـناد صـحیحی است) از احمد بن محمد از ابن ابی‌نجران از عاصم بن حمیـد است. لـذا سـند این حـدیث صـحیح است. دلالتش نیز بر صـحت عقدی که متظمن شـرط فاسد است، آشـکار و روشن است.ه: روایت معتبر دیگری از محمـد بن قیس از امـام باقر(ع) که در مورد مسأله مردی که با زنی ازدواج کرده و آن زن برای شـوهرش مهر تعیین کرده و بـا او شـرط کرده بـود که حق نزدیکی و طلاـق بـا او باشـد، چنین فرمود: «خـالفت السنهٔ و ولیت‌حقا لیست باهله فقضی ان علیه الصداق و بیده الجماع و الطلاق، و ذلک السنهٔ یعنی آن زن با سنت مخالفت کرده و حقی را به خـود اختصـاص داده کـه اهلیت آن را نـدارد. آن‌گـاه حکم کرد که مهر بر عهـده شـوهر و حـق نزدیکی و طلاـق بـا او باشـد و این است‌سـنت.» دلاـلت این حـدیث نیز ماننـد احادیث پیشـین خوب است.و: سومین حـدیث صـحیح محمـد بن قیس از امام باقر(ع) که ایشـان دربـاره مردی که بـا زنی ازدواج کرده و بـا او شـرط کرده بود که اگر بر او زن دیگری بیـاورد و یا از خود دورش سازد و یا کنیزکی در خانه‌اش بیاورد، آن زن حق طلاق داشته باشد.قضاوت کرد و فرمود: «شـرط الله قبل شرطکم فان شاء وفی لها بما اشترط و ان شاء امسکها و اتخذ علیها و نکح علیها یعنی شـرط خدا، مقدم بر شـرط شـما است. پس اگر آن مرد بخواهد می‌تواند به شـرط خود وفا کند و اگر خواست می‌تواند او را نگه دارد و بر او زن دیگری بگیرد و یا کنیزکی بیاورد.»شیـخ این حدیث را با اسـنادش به علی بن محبوب و از او با سـندی صـحیح به محمد بن قیس روایت کرده است. طریق شیخ به این محبوب نیز صـحیح است.ز: زرارهٔ بن اعین نقـل می‌کنـد که «مردم در بصـره نهـانی ازدواج می‌کردنـد و مرد با زن خود شـرط می‌کرد که تنها روزها نزدت می‌آیم، یا شرط می‌کرد کـه شب‌هـا نزدت نمی‌آیـم و نـوبت همخـوابگی معیـن برای تـو قرار نمی‌دهـم. مـن از آن هراسـان بـودم کـه مبـادا چنین‌ازدواجی فاسـد باشـد. لـذا از امام‌باقر(ع) دراین مورد پرسـیدم وایشان فرمود: «لا باس به. الا انه ینبغی ان یکون مثل هذا الشـرط بعـد النکـاح. ولو انهـا قالت له بعـد هـذه الشروط قبل التزویـج: «نعم.» ثم قالت بعـد ما تزوجها: «انی لاارضـی الا ان تقسم لی و تبیت عندی فلم یفعل کان آثما این ازدواج اشکالی ندارد. جز آن که سزاوار است چنین شرطهایی پس از عقد نکاح تعیین شود و اگر زن پیش از ازدواج ایـن شـرطها را بشـنود و بپـذیرد و بگویـد: «آری و پس از ازدواج بگویـد کـه «راضـی نمی‌شـوم مگر آن کـه نـوبت همخوابگی معین داشته باشم و شب‌ها نزدم بمانی و شوهر چنین نکند، گناهکار خواهد بود.»سند این حدیث، در وسائل چنین است: شیخ به اسـنادش از محمد بن احمد بن یحیی –که اسـناد صـحیحی است از محمد بن حسین –که همان ابن ابی الخطاب ثقه است از حسن بن علی –که ظـاهرا همـان ابن فضال ثقه است از علی بن ابراهیم از محمـد اشـعری روایت می‌کنـد. مرحوم علامه مجلسـی در شرح تهذیب در ذیل این سـند می‌فرماید که «این تصـحیف و خطایی است آشکار» و خود استظهار کرده است که سلسله سند چنین باشد: «از حسن بن علی از ابراهیم بن محمد اشـعری ـ و او کسـی است که حسن بن فضال از او بسیار روایت می‌کند، همان‌گونه که در مشترکات کاظمی می‌بینیم از عبیـد بن زراره بنابراین به دلیل وجود ابن فضال این حدیث موثق خواهد بود.روایات دیگری نیز در این مورد داریم که مضـمون همه آن‌هـا صـحت عقـدی است که دربر گیرنـده شـرط فاسـد باشـد. گرچه این روایات غالبا به هنگام پرسـش از عقـد بیع یـا نکاحی که دارای شـرط فاسـد است، صادر شـده است، لیکن ادعای اختصاص آن‌ها به این دو مورد، خلاف

مـذاق اکثر روایاتی است که در این دو باب آمـده است. از این روایات چنین به‌دست می‌آید که پاسخ آن‌ها ناظر به خصوص مورد نیست، بلکه ناظر به امری کلی و بیان قاعـده‌ای عام است مبنی بر آن که شـرط فاسد، اساسا چون از اعتبار شـرعی برخوردار نیست و بودنش با نبودنش یکسان است، نمی‌توانـد در اصل عقـد تأثیر بگـذارد و آن را فاسـد کند. اشارات وارد در این روایات مانند گفتار امام در حـدیث محمـد بن قیس: «شـرط خـدا مقـدم بر شـرط شـما است. پس اگر خواست وفا می‌کند و اگر خواست. ..» و هم‌چنین تعبیر: «شـرطشان را تباه دانست.» بدان معناست که چنین شرطهایی به دلیل آن که مخالف شرط خداوند است، اساسا الزام‌آور و قابل اعتنا نیست. در نتیجه عقـدی که شامل چنین شـرطهایی است، گویی از آن‌ها تهی است و این مطلب اختصاصـی به عقـد نکاح و بیع نـدارد. زیرا خصوصـیتی در این دو عقـد نیست، بلکه این مطلب عـام است و شامل دیگر عقود نیز می‌شود. والله العالم.با این حال، بر کلیت این اصل اشـکالاتی وارد شـده است که مرحوم صاحب جواهر در جواهر و مرحوم شیـخ انصاری در کتاب متاجر از مکاسـب خود آن‌ها را نقل کرده‌اند و ماحصل همه آن‌ها این است که فساد شرط موجب خلل در ارکان عقد می‌شود یا از جهت جهل نسبت به عوضـین و یا از آن جهت که در فرض فساد شـرط و بی‌اعتباری شـرعی آن، وجود رضایت به عقد که از ارکان صحت عقد است برجا نمی‌مانـد. و چون فساد و بطلان عقد در صورت فقدان ارکان صـحت آن ـ که بر اثر فساد شـرط حاصل شده است مفروغ‌عنه و بـدیهی است، در نتیجه بایـد گفت که فساد شـرط مایه فساد عقـد است. بنابراین ناگزیر بایـد تنها در مواردی که صـریحا نص وجود دارد یعنی فقـط در بیع و نکاح، به صـحت عقـدی که متضـمن شـرط فاسـد است، حکم کرد.لیکن فقهای محقق ما به این اشـکالات پاسـخ داده‌انـد و مـا در این‌جـا پـاره‌ای از آن‌هـا را نقـل می‌کنیـم و آن‌چه را که خـود پاسـخ حق و دافـع اصـل اشـکالات می‌دانیم، می‌آوریم.شیـخ انصـاری به نقل از مبسوط، نخستین اشـکال درباره جهل به عوضـین را با این تقریر که «شـرط، خود بخش از عوض است و با کنار گـذاشـتنش براثر بطلانش، عوض نیز مجهول خواهـد شـد» نقل می‌کند و به آن پاسخ‌های متعددی می‌دهد. ظاهرا این اشـکال اساسا در عقـد صـلح، پیش نمی‌آیـد. زیرا در این‌جا عقـد برای مبادله عوضـین نیست به‌گونه‌ای که ماننـد بیع و اجاره و غیره چیزی عوض چیز دیگری قرار داده شود، بلکه موافقت میـان طرفین بر یـک چیز است و آن هم پایـان دادن به جنـگ است. به فرض که این نقطه مورد توافق را به دو جزء تجزیه کنیم که یکی از آن دو به عنوان عوض دیگری باشد، مثلا ترک حمله از سوی یکی از طرفین، عوض ترک حمله از سوی طرف دیگر تلقی شود، بـاز در نظر گرفتن عـدم جهـل به عوضـین ـ ماننـد آن چه در بیع و نکـاح گفته می‌شود امری غیرواقعی و موهوم است و ادعـای پدیـد آمـدن غرر بر اثر جهـل به عوضـین در این‌جـا ـ بر خلاف آن چه در بیع غالبا رخ می‌دهـد ـ بی‌معنا خواهد بود. این سـخن نیز بی‌معنا است که گفته شود در عقد صـلح، شـرط در برابر جزئی از آتش‌بس از سوی یکی از طرفین است و با حذف آن، عوضـش نیز منتفی می‌شود و باقی مانده مجهول می‌گردد. سـخن کوتاه، این اشکال مطلقا ربطی به بـاب هـدنه نـدارد.اگر گفته شود که تعیین مـالی در برابر آتش‌بس، نادر نیست به این صورت که یکی از طرفین با دریافت مبلغی از طرف مقابـل به برقراری آتش‌بس رضـایت دهـد. بنابراین اشـکال مفروض در معاملات مالی ماننـد بیع و اجاره نیز بی‌کم و کاست، در این‌جا پیش می‌آید.در پاسخ می‌گوییم مالی که در این فرض تعیین شده است، یکی از عوضـین نیست که در این معامله میان آن و چیز دیگری مبادله صورت گرفته باشـد، بلکه در حقیقت چیزی است که در برابر اصل معامله پرداخت می‌شود. این چنین مبلغی مانند وجهی است که به کسـی بدهند تا نسبت به اصل بیع یا اجاره ـ در جایی که صاحب کالایی از معامله خودداری می‌کند رضایت دهـد. بنابراین چنین وجهی در مقابل اصل عقـد هـدنه قرار می‌گیرد، نه آن که یکی از ارکان معاوضه در عقـد هـدنه باشد. چون که پیشتر روشن ساختیم که ماهیت عقد هدنه، معاوضه میان دو چیز نیست، بلکه موافقت طرفینی است برای تحقق امر مشترکی میان خودشان و همسازی با وقوع آن است و بنابر این شـرطی که در چنین عقـدی گنجانـده می‌شود، در برابر جزئی از عوضـین قرار نمی‌گیرد، تا ادعا شود که از دست رفتنش مایه جهل و غرر در عوضـین می‌شود.اما نسبت به اشـکال پیدایش خلل در تراضـی بر اثر تعـذر یا فساد شـرط، پاسخ‌های متعـددی از این دست داده شـده است:نخست: در جواهر آمده است که مدخلیت‌شـرط در تراضـی،

موجب بطلان عقـد، در صورت فساد شـرط نیست، همان‌گونه که ثمن و مثمن نیز در عقـد بیع مدخلیت دارند اما فساد آن‌ها موجب بطلان عقـد نمی‌شود، بلکه حـداکثر می‌توان گفت که چون فسـاد شـرط منشاء ضـرر است، برای دفع این ضـرر حکم به ثبوت خیار فسخ می‌شود که پـذیرش آن نیز اشـکالی نـدارد. اشـکال شـده است که چگونه فساد شـرط تأثیری در عقد ندارد در حالی که تأثیر لازمه معنای شـرط است و شـرط خود نوعی تعلیق است. صاحب جواهر از این اشکال پاسخ می‌دهند که تعلیق، عقد را باطل می کند و اگر واقعا شـرط متضـمن تعلیق باشـد، معنایش آن است که اساسا در هیچ معامله‌ای گنجاندن شـرط جایز نباشد، حال آن که چنین نیست. حاصـل جواب آن است که شـرط به معنـای تعلیق نیست و لـذا فسـاد شـرط به اصـل عقـد صـدمه‌ای نمی‌زنـد و بر آن تأثیری نـدارد.دوم: در کتاب متاجر شـیخ انصاری پاسـخی آمـده است که حاصل آن این است: قیدهایی که در یکی از دو طرف عقد و در همه مطلوبات عرفی گنجانـده می‌شود، چنـدگونه است.گاهی قید از ارکان شـیء مطلوب است مانند آن که مطلوب ما خرید حیوان «ناطق باشـد نه «ناهق ، یا مطلوب شارع غسل با آب جهت پاکیزگی برای زیارت باشد، که در این موارد نه حمار (حیوان ناهق) جای عبد (حیوان ناطق) را می گیرد و نه تیمم جای غسل را. اما گاهی قید چنین نقشی ندارد و رکن مطلوب به‌شمار نمی‌رود مانند آن که قیـد شود عبد «سالم باشد و یا غسل با «آب فرات صورت بگیرد. عرف در این‌گونه موارد، مطلوب فاقد این قیود را نیز همان مطلوب می‌دانـد و بود و نبود این گونه قیود و اوصـاف را در تغییر ماهیت مطلوب، مؤثر نمی‌دانـد. ظاهرا شـروطی که در معاملات گنجانـده می‌شود، از سـنخ دوم است نه اول. بنابراین تصـرف ناشی از عقد پس از فساد شرط، تصرف فاقد رضایت طرفینی نخواهد بود. البته، نهایتـا حق فسـخ ثـابت و محفوظ است. تفاوت بیان شـیخ انصاری با صاحب جواهر آن است که بیان شـیخ اساسا شـرط را در تحقق رضـایت معاملاـتی دخیـل نمی‌دانـد، حال آن که صاحب جواهر آن را دخیل می‌دانـد، اما موجب فساد عقـد نمی‌دانـد و فقط آن را موجب داشـتن حق فسـخ می‌شـمارد. لذا طبق مبنای شـیخ انصاری، تصـرف مترتب بر عقد، پس از کنار گذاشـتن قیود نوع دوم -که شرط از جمله آن‌ها است تصـرفی بـدون تراضـی نیست که شارع آن را تعبدا و قهرا بر طرفین عقد لازم کرده باشد، بلکه در این..جا معـاملی -کـه ملاـک صـحت معاملاـتی است که متوقـف بر رضـایت است‌حاصـل است اگر چه شـرط فاسـد و منتفی باشـد.یکی از بزرگان معاصـر ما در توجیه عدم دخالت فساد شـرط در انتفای رضایت معاملی، بیانی دارد و حاصلش آن است که رضایت معاملی، فقط بر التزام شخص پذیرنده شرط، به ایجاد شرط، معلق شده است، نه بر خود شرط و تحقق خارجی آن. ایشان می‌فرماید: «رضایت معـاملی، به هنگـام انشـای عقـد، بر وجود شـرط در خارج معلق نشـده است، وگرنه اصل معامله باطل خواهـد بود. زیرا چنین تعلیقی مبطل به‌شـمار می‌رود. اگرچه فرضا به صـحت تعلیق قائل باشیم، در این فرض به دلیل عدم تحقق معلق علیه، معامله باطل خواهد بود و در صورت انتفای معلق‌علیه، ناگزیر معلق نیز منتفی خواهـد گشت بی آن که میان شـرط صـحیح و فاسد تفاوتی باشد، و لازمه آن بطلان همه عقود و ایقاعـات در صورت گنجانـدن شـرط در آن‌هـا است... تا آن‌جا که می‌فرمایـد:چون هنگام معامله التزام به ایجاد شرط حاصل است و طرفین به وجودش واقفنـد، تعلیق بر چنین شـرطی مبطل نخواهد بود و آشـکار است که التزام به ایجاد شـرط در این‌جـا حاصل است، زیرا بنا بر فرض، شـخص به آن شـرط ملتزم شـده و معامله تمام و محقق است. اما این که این کار حرام است و شـارع آن را امضـا نکرده است، مطلب دیگری است و همـان‌طور که پیـدا است ربطی به حصـول معلق علیه نـدارد.البته، چه‌بسـا اگر فروشـنده به حرام بودن چنین شـرطی آگـاه بود و یا می‌دانست که شارع مقـدس آن را امضا نکرده است، دست به آن نمی‌زد و تنها بدان سـبب دست به چنین اقدامی زده است که قاصـرانه یا مقصـرانه پنداشته است که شارع چنین شرط حرامی را امضا خواهد کرد. لیکن این مسأله از بـاب تخلـف دواعی است که مسـتلزم بطلاـن نیست... دلیـل این مطلب آن است که تخلف دواعی هیـچ ربطی به رضـایت معـاملی نـدارد. پس رضـایت وجود دارد زیرا معلق علیه آن یعنی الـتزام، حاصـل شـده است و عموم «احـل الله البیع و دیگر عمومـات شامـل آن می گردد و دیگر وجهی برای قول به بطلاـن آن نمی‌مانـد.»این‌ها ادله سه‌گانه‌ای بود که فقها برای اثبات این که تخلف شـرط، موجب بطلان عقـدی که بدان مشـروط شده، نمی‌گردد آورده‌اند و اینک می‌پردازیم به بررسـی هر یک از آن‌ها: در

آن چه صاحب جواهر فرموده است، می‌توان مناقشه کرد و گفت: اولا: آن چه که به عنوان مدخلیت‌شرط در رضایت ـ اگر مقصود از آن، رضایت معاملی باشد بدین معنا که طرفین نسبت به معاوضه موافقت دارند مسلم پنداشته شده است، قابل تردید است و ما همواره آن را نمی‌پذیریم، حال آن که همواره در آنچه مورد تراضی واقع شده شرط موجود است و این اعم از آن است که شرط در رضایت مدخلیت داشته باشد. برای مثال آن که پیراهنی می‌خرد مشروط بر آن که پاکیزه و دارای تکمه‌های کافی باشد، درست است که رضایت معاملی به پیراهنی دارای این شرایط تعلق گرفته است، اما غالبا این شرایط در حصول رضایت نقشی ندارند.بنابراین وجود چیزی در مجموعه‌ای که مورد رضایت قرار می‌گیرد، همواره با مدخلیت داشتن آن در رضایت معاملی، ملازم نیست.ثانیا: بعید نیست بگوییم که شرطی که در رضایت معاملی مدخلیت دارد -پیشتر گفتیم که فقط پاره‌ای شروط و نه همه آن‌ها چنین هستند اگر منتفی شد در انتفای اصل معامله تأثیر دارد، همان‌گونه که شیخ انصاری در مورد قیودی که رکن مطلوب به‌شمار می‌روند، چنین فرموده است. برای مثال اگر شخصی در موسم حج‌خانه‌ای را در مکه بخرد و یا اجاره کند، مشروط بر آن که خالی از ساکن ـ چه غاصب و چه غیر آن باشد و از قضا خانه ساکنی داشت، بی‌شک چنین شرطی از نظر عرف رکن مطلوب و چه بسا اصل مطلوب است، چرا در چنین موردی حکم به بطلان اصل معامله نشود، بلکه حکم به صحت آن با حق فسخ برای مشتری یا مستاجر شود؟ نقض این فرض با عدم بطلان معامله‌ای که دچار تبعض صفقه باشد، روا نیست. زیرا همین سخن در مورد تبعض صفقه نیز جاری است و در آن جا هنگامی سخن از حق فسخ است که جزء مفقود در معامله، رکن مطلوب نباشد وگرنه بعید نیست که در آن‌جا نیز حکم به بطلان شود. البته تا جایی که سخنان فقها را کاویده‌ایم و در خاطرمان مانده است، این سخن خلاف مشهور است و تحقیق مطلب و بیان حق مسأله نیاز به کاوش و درنگ بیشتری دارد.اما گفته شیخ انصاری در مورد قیودی که برای مطلوب ذکر می‌شود و تقسیم آن‌ها به رکن و غیر رکن، جدا متین و مقبول است و فهم عرف در مورد اوامر و انشاهای معاملاـتی و غیره، گواه آن است. لیکن ادعای ایشان مبنی بر آن که شرط مطلقا از قیود دخیل در مطلوب به‌شمار نمی‌رود، تأمل برانگیز و حتی قابل انکار است. چرا که به ضرورت، شاهد مواردی هستیم که شرط مذکور در معامله، رکن مقصود است، بلکه گاهی همه مقصود و هدف نهایی معامله و مؤثر اصلی در تحقق رضایت معاملی، خود شرط است نه مشروط که مستقیما معامله بر آن منعقد شده است. شکارچی را در نظر بگیرید که سلاح شکاری گران‌قیمتی دارد و راضی به فروش آن نیست. حال اگر در بیابانی نیاز به غذا پیدا کند و خود قادر به شکار نباشد، به ناچار راضی خواهد شد آن را به کسی که می‌تواند با آن شکار کند بفروشد، لیکن هنگام فروش، با خریدار شرط می‌کند که با آن سلاح شکار کند و بخشی از آن چه را شکار کرده، برای سد رمق در اختیار او بگذارد. در این‌جا نمی‌توان این شرط را خارج از مقصود و مطلوب دانست، بلکه در حقیقت انگیزه اصلی و مقصود نهایی شکارچی از فروش سلاح خود، ایجاد همین شرط بوده نه به دست آوردن پول سلاح که چندان بدان نیازی نداشته است. اگر این شرط را کنار بگذاریم، دیگر شکارچی در حال عادی حاضر به فروش سلاح محبوبش نمی‌شد. حال فرض کنیم چنین شرطی حرام و اجرا نشدنی باشد، مانند آن که در منطقه حرم باشند، آیا می‌توان با ادعای این که این قید خارج از مطلوب است و فساد و بطلانش تأثیری در رضایت معاملی ندارد، اصل معامله را صحیح دانست و گفت که فساد شرط به مشروط سرایت نمی‌کند؟ مقتضای انصاف آن است که نمی‌توان چنین ادعایی کرد. همچنان که نمی‌توان مدعی شد که خوردن گوشت‌شکار در مثال فوق، صرفا داعی بر معامله بوده است، نه بیشتر و نمی‌توان به تأثیر داعی در نتیجه معاملات ملتزم شد و گفت که ـ همانگونه که از مفاد مصباح‌الفقاهه به‌دست می‌آید ـ تخلف از داعی موجب بطلان معامله است. زیرا تفاوت آشکاری میان داعی در جایی که مسأله افزایش قیمت در کار است و داعی در مثال مذکور وجود دارد. داعی در مثال مذکور، رکن معامله است، حال آن که در مورد نخست، داعی فقط جهت تعلیل معامله است و به عبارت دیگر در مثال نخست، شخص به امید داعی به معامله اقدام می‌کند و در مثال دوم تنها داعی مد نظرش است و بس.حاصل سخن آن که، گاه شرط رکن در معامله است و نبودش، نبود مطلوب را در پی دارد و اجرا ناپذیری عرفی یا شرعی آن، موجب عدم

تحقق مقصود از معامله می‌گردد.حکم در این شق تابع موارد مختلف آن است. لذا اگر معامله بر کلی صورت گیرد و فروشنده، فردی از آن کلی را که فاقد شرط تعیین شده است، عرضه کند، در واقع کالای مورد معامله را عرضه نکرده و هم‌چنان مدیون است. اگر معامله بر مورد معین صورت گرفته باشد به گمان آن که واجد شرط است و سپس روشن شود که آن مورد واجد شرط نبوده، اصل معامله باطل است. سایر فروع مترتب بر این مسأله نیز چنین است.دلیل سوم ادعای یکی از بزرگان معاصر بود مبنی بر این که : فساد عقد بر اثر فساد شرط، ثبوتا مشکل است. زیرا این به معنای آن است که عقد بر شرط معلق شده است، اگر تعلیق بر وجود خارجی شرط صورت گرفته باشد از اقسام تعلیق باطل‌کننده به‌شمار می‌رود حتی اگر شرط فی نفسه فاسد نباشد، چون تعلق بر امر غیرموجودی صورت گرفته است و اگر تعلیق بر التزام به شرط باشد در این صورت حتی اگر شرط فاسد هم باشد، باز عقد صحیح است.این دلیل نیز از جهاتی قابل خدشه است: نخست آن که برداشت ایشان از شرط و تفسیر آن به تعلیق بر التزام، دور از فهم عرف و مقاصد متعاملین است و فهم مردم از تفسیر ماهیت معاملات و شروطش، آن را تایید نمی‌کند. بی‌گمان اگر یکی از طرفین معامله بداند که طرف دیگر موفق به برآوردن شرط خود نخواهد بود، رضای معاملی از طرف او حاصل نخواهد شد و به معامله اقدام نخواهد کرد گرچه آن طرف به هنگام عقد ملتزم شود که آن را ایجاد کند. بنابراین التزام به ایجاد شرط از دیدگاه آن که شرط را پیشنهاد کرده است، فقط نشانه و وسیله‌ای است برای حصول شرط، پس داعی اصلی برای رضای معاملی همین حصول شرط است نه صرف التزام به شرط.دوم آن که فرض ایشان در مورد شرط در معامله ـ بنا بر تأثیر بطلان شرط بر بطلان مشروط بازگشتش به این نکته است که شرط، تعلیق عقد است و معلق علیه گاهی وجود خارجی شرط است و گاهی التزام و تعهد بدان. این نکته اساسا باطل است بدین معنا که شرط اساسا تعلیق نیست، بلکه نوعی الزام و انشاء در معاملات و همانند اصل معامله است. بدین ترتیب گاه شرط در حقیقت یکی از صفات شیئ مورد معامله است مانند آن که شرط شود که میوه، رسیده و پارچه، پشم‌بافت و خانه مورد معامله، خالی باشد. بنابراین اگر خریدار بگوید: «از تو هندوانه خریدم به شرط آن که رسیده باشد» به معنای آن است که بگوید: «از تو هندوانه رسیده‌ای خریدم.» گاه نیز شرط، امری خارج از مورد معامله است مانند آن که خریدار بگوید: «از تو این ستور را خریدم، به شرط آن که برایش پالانی بدوزی در این‌جا دو چیز جداگانه که هر دو نیز مطلوب هستند، مشمول یک انشاء شده‌اند و صرف رابطه‌ای که از نظر انشاء کننده میان آن‌ها برقرار شده است، همواره موجب تعلیق رضایت‌یکی بر دیگری نمی‌شود و حکم به بطلان معامله در صورت نبودن یکی از آن دو، ـ همان طور که شیخ انصاری می‌فرماید و ما سخنش را نقل کردیم متوقف بر آن است که آن مفقود، رکن در معامله باشد.از همه آنچه گذشت این نتیجه به‌دست می‌آید که اشکال پیدایش خلل در تراضی، بر قائلان به صحت عقد با وجود فساد شرط، در همه صور مسأله وارد نیست. بلی این اشکال تنها در صورتی وارد است که تحقق شرط در اصل رضایت به معامله دخیل باشد و بی‌گمان در چنین صورتی بنا به مقتضای قاعده، باید در صورت فساد یا امتناع شرط، به فساد عقد ملتزم شد. بنابراین روایات پیشگفته ـ که از آنها صحت عقد در صورت فساد شرط استفاده می‌شد یا باید بر موردی حمل شود که دخالت‌شرط در تحقق معامله به نحو تقیید (حیثیت تقییدیه) نباشد، یعنی شرط، رکن در مقصود نباشد، و یا آن که مضمون آن‌ها به موارد منصوص یعنی بیع و نکاح اختصاص داده شود و از آن دو به دیگر عقود تسری داده نشود.از آن چه گفتیم روشن شد که نظر اکثر فقها ـ براساس آن‌چه پیشتر از عبارات ایشان نقل کردیم مبنی بر بطلان عقد هدنه بر اثر فساد شرطی که در آن اخذ شده است، قابل دفاع نیست و نمی‌توان دلیلی از کتاب، سنت و دیگر منابع ادله برای اثبات آن ارائه کرد، مگر آن که فرض کنیم که مقصودشان، جایی بوده باشد که شرط، مقوم اصل هدنه باشد مانند شرطهایی که در باب بیع و دیگر معاملات مقوم رضای معاملی هستند. گرچه نظر برگزیده آنان در باب معاوضات، عدم بطلان معامله است‌حتی در صورت فساد اینچنین شرطی. بنابراین نظر مختار آنان در مورد هدنه بر طبق قاعده، و در مورد بیع و دیگر معاملات، مستند به روایات خاص خواهد بود.با این همه، برخی گفته‌اند: شرط در باب معاوضات با شرط در باب هدنه کاملا متفاوت است. محقق عراقی بر این نظر است و حاصل سخن او آن است که

شرط در باب معاوضات از باب تعدد مطلوب است، برخلاف هدنه که در آن، شرط و مشروط یک چیز است. چون در معاوضات، اصل عقد بر چیزی غیر از شرط واقع می‌شود و شرط، چیزی زاید بر اصل معامله است و به فرض که شرط حاصل نشود، اصل شیء مورد معامله هم‌چنان به قوت خود باقی است، اما در صلح چنین تفکیکی نمی‌توان قائل شد زیرا همه شروط صلح داخل در اصل موضوع مصالحه هستند و در این‌جا اگر شرط منتفی شد دیگر چیزی برجا نمی‌ماند تا عقد بر آن واقع شود، پس هرگاه شرط فاسد شد، اصل آن‌چه عقد بر آن واقع شد، نیز منتفی می‌شود. در نتیجه تفاوتی که فقهای مشهور میان باب هدنه و باب معاوضات قائل شده و در باب هدنه ـ برخلاف باب معاوضات فساد شرط را موجب فساد عقد دانسته‌اند، بر طبق قاعده است.در پاسخ این ادعا می گوییم : اولاً، در عقد صلح نیز ـ هرگاه هدنه مراد باشدمی‌توان به تعدد مطلوب قائل د . زیرا موضوع صلح به این معنا عبارت است از برقراری آرامش و برطرف شدن حالت جنگ و شرط هرگونه که باشد، امری خارج از این موضوع است. بنابراین از این جهت می‌توان صلح را چون دیگر معاوضات دانست.ثانیا، به فرض که نظر ایشان را مبنی بر وحدت موضوع در صلح بپذیریم، این خصوصیت موجب فرق میان صلح و دیگر معاوضات نمی‌شود، زیرا بر فرض وحدت موضوع در عقد صلح، باز می‌توان گفت: فساد جزء موضوع، سبب فساد تمام عقد نمی‌شود بلکه فقط موجب حق فسخ می‌شود، مانند خیار صفقه.بنابراین راه حل اساسی همان است که پیشتر گفتیم یعنی باید در همه‌جا میان اقسام شرط تفاوت گذاشت و هرجا که شرط مقوم معامله و رکن در مقصود بود، در صورت فسادش به بطلان اصل عقد حکم کرد و اگر چنین نبود، عقد صحیح است.وانگهی گفتنی است که وحدت موضوعی که در باب صلح (به معنای مهادنه) گفته می‌شود، چه‌بسا که در عقد صلح که از عقود لازم در ابواب معاوضات است و برای مصالحه میان طرفین معامله تشریع شده است، نیز وجود داشته باشد. زیرا در این عقد صلح نیز، موضوع -یعنی آن‌چه طرفین بر آن موافقت و مصالحه می کنندشامل همه قیدها و شرطهای گنجانده شده در عقد می‌شود و در این‌جا نیز دو موضوع مجزا وجود ندارد یکی شیء مورد عقد مصالحه و دیگری شرط آن شیء، بلکه شرط و مشروط هر دو داخل در موضوع مصالحه هستند و هر دو مجموعا به منزله موضوع صلح به‌شمار می‌روند و عقد بر هر دو منعقد شده است. یعنی درست برخلاف بیع مشروط که در آن جا موضوع عقد همان معاوضه است و شرط مسأله ای خارج از مضمون آن، اما متعلق به آن است. مگر این که -همان گونه که پیشتر گفتیم‌گفته شود برخی از شرطها نیز عبارتند از تقیید موضوع به وصف خاصی. اما در صلح به معنای مهادنه که از آن بحث می کنیم، آن چه درباره صلح به معنای مصالحه در ابواب معاوضات گفتیم، جاری نمی‌شود. زیرا ظاهرا عقد هدنه از مصادیق صلح در ابواب معاوضات نیست و موضوع و دلیل و اعتبار این دو نوع صلح متفاوت است. صلح در باب هدنه -همان طور که بارها اشاره کردیم عبارت است از مصالحه بر مسأله ای خاص یعنی فرو گذاشتن جنگ و موضوعی که صلح برای آن تشریع شده، همین ترک جنگ است مانند مبادله میان دو چیز که موضوع در باب بیع است. شروطی که به این موضوع ملحق می‌شود از اصل موضوع خارج و بدان وابسته است و موضوع مقید بدان‌هاست چنان که در تمام شروط ابواب معاملات نیز چنین است، هر چه آن‌جا بگوییم، در این‌جا نیز صادق است.البته می‌توان میان تخلف شرط در باب معاملات و در این‌جا تفاوتی قائل شد. زیرا مدار بحث در معاملات بر تخلف از چیزی است که رضای معاملی بدان تعلق گرفته است. لذا فقها در آن‌جا گفته‌اند که بطلان شرط از این جهت موجب بطلان اصل عقد نمی‌گردد و ما نیز نظر خود را در این باب بیان داشتیم. لیکن در این‌جا و در بحث هدنه، جایی برای رضایت معاملی بدان معنا نیست. چون مسأله مصالح جامعه و سرنوشت امت در میان است و در چنین موردی نمی‌توان از رضایت‌شخص درگیر و منعقدکننده عقد، سخن گفت.بنابراین تخلف شرط در این‌جا اشکالی از این جهت ایجاد نمی‌کند، تا راه‌حلی که در معاملات، پیش‌بینی شده است به کار گرفته شود. بلکه در این‌جا مسأله به مصلحت موکول می‌گردد که باید مراعات شود و ملاک صحت و فساد قرار گیرد. از این گذشته، تفاوت پیشگفته نیز سست است و پذیرفتنی نیست، به این تقریر که در مورد بیع نیز می‌توان چنین حالتی را تصور کرد و فرض کرد که بیع به عنوان ملت یا جمعیتی صورت گیرد، همانگونه که دولت‌ها و حکومت‌ها فراوان با این عنوان دست به

خریـد و فروش می‌زننـد و لازمه‌اش خـدشه در اعتبـار رضـایت معـاملی در آن است. بنـابراین، راه حل در همه مـوارد آن است که بگوییم کسـی که به این گونه داد و سـتدها دست می‌زنـد، به عنوان وکیل ملت و جماعت چنین می کند و رضایت او، رضایت آنان تلقی می‌شود و همین رضایت ملاک و معیار در تحقق رضایت معاملی و عـدم آن است. پس تخلف از آن چه رضایت معاملی بدان تعلق گرفته است، در هـدنه وماننـد آن نیز تصور پذیر است و در هر یک به حسب خود، وجود دارد.دیگر احکام هدنهپاره‌ای دیگر از احکام هدنه به جا مانده است که آن‌ها را طی چند مسأله بیان می کنیم:مسأله نخست: اقدام به صلح، به دست امام است و یا کسی که از سوی امام، مشخصاً برای این کار منصوب شده است.در شـرایع و منتهی و کتب دیگر بدین نکته تصریح شده است، و علامه در منتهی می‌فرمایـد: «لا نعلم له خلافا یعنی برای این مسأله مخالفی نمی‌شناسیم.» آنان به دلیل روشـنی این مسأله و نبود مخالفی در این مورد، به همین حـد اکتفا کرده و از آن گذشـته‌اند. لیکن طرح ابعاد کامل این مسأله نیازمنـد توجه به چنـد نکته است. یکی آن که اثبـات این حـق برای امـام گـاه به معنـای آن است که کسـی دیگر در عرض او از این حـق برخوردار نیست. بنـابراین فرمانـدهان نظامی، فرمانداران شهرها، فقها و افراد عادل و دیگر بزرگان ـ چه برسد به عامه مردم‌حق انعقاد هدنه را ندارند . ظاهرا همه فقهای ما بر این مطلب هم‌داسـتان هسـتند. دلیـل انحصـار چنین حقی به دست امام ـ یا شـحص منصوب از سوی او آن است که اولا مسائلی از این دست و با چنین اهمیتی که مربوط به اداره کشور است و سـرنوشت امت بـدان گره خورده است، متوجه رئیس مسـلمین و مـدیر امورشـان است، نه دیگری، مسـائلی چون جهـاد و دیگر امور مهم حکومتی نیز این گونه است و عرف جهـانی هم به این اصل اذعان دارد. ثانیا دخالت دیگری جز امام در امر هـدنه به تعطیل جهاد خواهـد انجامید. زیرا در هر جنگی گروهی از مردم پیدا می‌شوند که خواستار پایان جنگ و مهادنه با دشمن باشند. ثالثا دادن اختیار به دست دیگران، به هرج و مرج و نابسامانی در کشور و اختلال امور می‌انجامد.انحصار چنین حقی گاه نیز به معنای آن است که در طول امام ـ یعنی در فرض نبود و یا عدم حضورش تنها کسان خاصی صلاـحیت بسـتن پیمـان صـلح را دارنـد و این حق قابل تسـری به دیگران و عامه نیست. در این صورت بایـد به این مسأله بپردازیم و ببینیم چه کسـانی در زمـان غیبت امـام واجب‌الاطـاعه از این حق برخوردارنـد. بنـابر اصل ولایت عامه فقیه در زمان غیبت، ولایت او همچون ولایت‌شـخص امـام است و بعیـد نیست مقصود فقهـا از واژه «امـام در تعبیراتشـان، اعم از امام معصوم باشـد. در این صورت کسانی که اقدام به جهاد ابتدایی را در زمان غیبت جایز می‌دانند، به فحوای ادله تشـریع جهاد، اقدام به بسـتن پیمان صلح را نیز برای ولی‌فقیه جایز خواهند دانست، چون همان طور که آشکار است، جهاد ابتدایی بسیار مهم‌تر و سترگ‌تر از مهادنه است، زیرا آن یک برافروختن آتش جنگ است و این یک خاموش کردن آن. اما در صورتی که جهاد ابتدایی در زمان غیبت جایز دانسـته نشود، باز با ادله ولاـیت فقیه، می توان ولی‌فقیه را صـاحب اختیـار در بسـتن پیمـان صـلح دانست. این مطلبی است که از سـخنان صـاحب جواهر به‌دسـت می آیـد.امـا کسـی که فقیه نیست ولی در طبقـات بعـدی ولاـیت در زمـان غیبت قرار دارد -بنـابر قـول به ولاـیت غیرفقیه از هت‌حسـبه در صورت فقدان فقیه در عصـر غیبت‌به دلیل حسـبه متولی انعقاد پیمان صـلح خواهد بود و در عرض او دیگر مردمان در این مورد حق دخـالت ندارنـد . ظـاهرا مقصود کاشف‌الغطـاء همین است آن‌جـا که می‌فرمایـد: «و لیس لغیر الامام او نائبه الخاص او العام او الامراء و الحکام مع عـدم قیام من تقدم، المهادنهٔ، لان سائر الرعیهٔ لایرجع الیهم امر الحروب یعنی جز برای امام یا نائب خاص یا عام او و یا امیران و حاکمان ـ در صورت نبود افراد مقدم بر آنان ـ حق بسـتن پیمان صـلح نیست. زیرا امور جنگ به دیگر مردمان ارجـاع داده نمی‌شـود.» چه‌بسـا مقصود صـاحب جواهر از تعـبیر «نـائب الغیبه که آن را به صورت مطلق در کلاـم خود آورده، همین باشد.اما گفتگو درباره کسانی که ولایت شـرعی در زمان غیبت ندارند مانند امیران و حاکمانی که با قدرت و غلبه کرسی حکومت را به چنگ آوردهانـد، نیازمند تفصـیل بیشتری است.صاحب جواهر صـلاحیت آنان را در مورد هدنه بعید نمی‌داند و برای اثبات آن به دلاـیلی اسـتناد می کنـد چون روایت صـدوق از امـام رضـا(ع) در مورد حکم به اسـتمرار آن چه عمر بر بنی‌تغلب حکم کرده بود. دیگر آن که سـیره عالمـان و همه مسـلمین بر پـذیرش جزیه از حاکمـان ماننـد پـذیرش خراج بوده است... اشـاره به جزیه بـا آن که

مختص به اهل ذمه است و ارتباطی با دشمنی که با او صلح می‌شود ندارد، شاید به عنوان ذکر موارد مشابه در این باب باشد، تا نشان دهد که حاکم در این‌گونه امور صلاحیت دارد و هیچ یک از اصناف مسلمین از عالمان و عامه منکر آن نبوده و در آن مناقشه نکرده‌اند. در هر صورت احتمال دارد مقصود صاحب جواهر از این گفته همان مطلبی است که پیشتر از کاشف‌الغطاء نقل کردیم. در نتیجه این سخن می‌توان گفت که هر عملی از سوی مردم که پیمان صلح منعقد شده از سوی این حکام را نقض کند، حرام است.لیکن این استدلال قابل خدشه است، نخست، از آن‌رو که روایت مذکور مرسله است و به دلیل مشکل سندی نمی‌توان بدان اعتماد کرد و این ادعا که مرسله‌های صدوق اگر به شخص امام نسبت داده شده باشد –به دلیل اعتمادی که به صدوق هست در حکم حدیث مسند است، منطبق بر مبنای معروف و مقبول در مورد حجیت خبر واحد نیست و آن‌چه که ضعف سند این حدیث را برطرف کند نیز در میان نیست.دوم، آن که موضوع این حدیث مصالحه میان خلیفه و گروهی از اهل ذمه در مسأله ای مالی است و این کجا و مسأله هدنه که عبارت از پایان دادن به جنگ و صلح با دشمن جنگی است کجا؟ بنابراین الحاق بحث ما به مورد این روایت جز با قیاسی که از نظر امامیه مردود است، ممکن نیست.سوم، آن که حکمی که از سوی عمر صادر شد گرچه ـ همان طور که امام رضا(ع) روشن ساخت نافذ است، لیکن حکمی بود در مورد واقعه‌ای خاص و چه بسا نفوذ و روایی آن به دلی تنفیذش از سوی امیرالمؤمنین(ع) و یا مانند آن باشد. لذا صحت چنین عملی آن‌گونه که صاحب جواهر مدعی است، به معنای صحت همه رفتارها و احکام صادره از سوی حاکمان و امیران نیست.چهارم، آن که احتمال دارد فرموده حضرت(ع) در مرسله که «فعلیهم ما صالحوا علیه و رضوا به یعنی آنان ملزم به آن‌چه بر آن مصالحه کردند و بدان رضایت دادند، هستند.»امضای حکم عمر درباره آنان باشد که ظاهرا تا زمان حضرت(ع) بدان عمل می‌شده است و این کار به دلیل نیاز گروهی از شیعیان به تعامل با بقایای بنی‌تغلب و درخواست آنان مبنی بر تصحیح معاملاتشان، صورت گرفته و امام به عنوان ولی امر مسلمین پیمانی را که عمر ده‌ها سال پیش بسته بود امضا کرده و مجاز دانسته باشد. طبق این احتمال ـ که چندان از لحن حدیث هم دور نیست صحت عمل خلیفه ـ گرچه به عنوان «قضیهٔ فی واقعه نیز مقبول نیست و نیازمند امضای امام عادل است. تعبیر امام در پایان حدیث که «الی ان یظهر الحق تا آن که حق پدیدار شود» نیز مؤید این احتمال است. زیرا این فقره از حدیث گویای آن است که این حکم به عنوان حکم ولایتی از امام رضا(ع) صادر شده است.حاصل آن که استناد به چنین حدیثی، برای اثبات نفوذ و روایی پیمان صلحی که غیر امام عادل آن را منعقد می‌کند، سخت از صواب به دور است. سیره‌ای نیز که برای این مسأله ادعا شده است، گویاتر و نیرومندتر از روایت مذکور نیست و با درنگی کوتاه، اشکالات آن هویدا می‌گردد.با این حال، انکار روایی و نفوذ پیمان صلحی که از سوی حکام ناحق بسته می‌شود به طور مطلق و بی‌استثنا، نیز پیامدهایی دارد که نه هیچ فقیهی که حتی افراد متوسط در فهم مبانی دین نیز بدان ملتزم نمی‌گردند. زیرا چه‌بسا که در صلح مصلحت کاملی برای مسلمانان و سرزمینشان و سرنوشتشان باشد و ادامه جنگ مایه زیان آنان و تباه شدن خون و مالشان گردد. در حقیقت فرض ما در مورد روایی و ناروایی پیمان صلحی که حاکم جائر منعقد می‌سازد جایی است که این صلح برای مسلمانان، مصلحت‌مند باشد وگرنه اصل پیمان صلح باطل است، اگرچه از سوی امام عادل منعقد شده باشد. گمان نمی‌کنم که فقیهی به افتادن به گرداب مفسده و نابودی انسان‌های بی گناه و تباه شدن اموال و دیگر پیامدهای جنگی خونین، فتوا دهد و بدان ملتزم گردد. بنابراین ظاهرا ارتکاز شرعی و ذهن متعارف متشرعان به پذیرش پیمان صلح مصلحت‌مندی که از سوی حاکم جائر منعقد شده است، حکم می‌کند، گرچه چنین عملی و اقدامی از سوی جائر تصرف در امری است که حق آن را ندارد و شرعا بر او حرام است. والله العالم.مسأله دوم: آیا می‌توان عوض مالی را در هدنه شرط کرد؟مقتضای قاعده جواز آن است. زیرا در مفهوم هدنه چیزی که مانع آن باشد وجود ندارد. لذا می‌بینیم که صاحب جواهر به هنگام شرح معنای آن صراحتا می‌گوید که گاه در برابر عوض و گاه بدون عوض است و سخن فقهایی چون شیخ در مبسوط و علامه در قواعد را که آن را به «غیرعوض مقید ساخته‌اند، تاویل می‌کند که مقصودشان آن است که در نظر گرفتن عوض مقوم آن نیست و در آن معتبر نیست، نه آن که

عدم عوض، معتبر است. وانگهی مقتضای اطلاق ادله هدنه مانند آیه شریفه: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» نیز جواز در نظر گرفتن عوض است. مقتضای اطلاقات اعتبار شرط که معروف است، نیز چنین است. پس جایز بودن شرط مالی در هدنه فی‌الجمله بی‌اشکال است. لیکن گاه تفاوتی گذاشته می‌شود میان مالی که مؤمنان از کافران می‌گیرند و مالی که مؤمنان به آنان می‌پردازند. مورد نخست کمترین اشکالی ندارد، به دلیل آن چه گفتیم و به سبب اولویت نسبت به هدنه بی‌عوض مالی. اما در مورد شق دوم از احمد حنبل و محمد ابن ادریس شافعی، منع آن به طور مطلق نقل شده است. لیکن هیچ یک از فقهای ما چنین حکمی نکرده‌اند، اما پاره‌ای میان حالت ضرورت و عدم آن تفاوت گذاشته‌اند و آن را در غیر مورد ضرورت منع کرده‌اند مانند علامه حلی در تذکره، که آن را از شروط فاسد شمرده می‌فرماید: «او دفع المال الیهم مع عدم الضرورهٔ الداعیهٔ الی ذلک یعنی یا پرداخت مال به آنان بی‌ضرورتی که بدان فرا بخواند.» در منتهی نیز می‌فرماید: «و اما اذا لم یکن الحال، حال ضرورهٔ فانه لایجوز بذل المال بل یجب القتال و الجهاد لقوله تعالی: قاتلوا الذین لا یؤمنون بالله... حتی یعطوا الجزیهٔ و لان فیه صغارا و هوانا. و اما مع الضرورهٔ فانما صیر الی الصغار دفعا لصغار اعظم منه، من القتل و السبی یعنی و اگر حالت، حالت ضرورت نبود، دادن مال به آنان جایز نیست، بلکه جهاد و قتال واجب است به دلیل گفتار پروردگار متعال: «با آنان که به خدای ایمان ندارند، بجنگید... تا جزیه بدهند» و به دلیل آن که در دادن مال خواری و خفت است. اما در حال ضرورت، بدین خواری تن داده می‌شود، برای پرهیز از خواری بزرگتر از آن یعنی کشته شدن و اسارت.»پاره‌ای دیگر از فقها از شرط ضرورت، به شرط مصلحت عدول کرده‌اند. کاشف‌الغطاء می‌فرماید: «ولو وقعت مشروطهٔ بعوض قل او کثر... او بسائر الشروط الشرعیهٔ، اتبع الشرط و یشترط فیها موافقهٔ مصلحهٔ المسلمین یعنی اگر هدنه مشروط به عوض مالی ـ کم یا زیاد و یا دیگر شروط مشروع منعقد شد، شرط رعایت می‌شود به شرط آن که موافق مصلحت مسلمین باشد.» ظاهرا مرجع ضمیر در «فیها» کلمه «الشروط است و اگر مرجع ضمیر، هدنه باشد نیز بازگشت آن به این نکته خواهد بود که شرط باید موافق مصلحت مسلمین باشد.صاحب جواهر پس از نقل سخن علامه در منتهی مبنی بر مشروط بودن پرداخت مال به حالت ضرورت، می‌فرماید: «بل لایبعد الجواز مع المصلحهٔ للاسلام و المسلمین ایضا یعنی هم‌چنین بعید نیست که در صورت مصلحت‌مندی برای اسلام و مسلمین جایز باشد.»مرحوم آیت الله خویی در منهاج‌الصالحین می‌فرماید: «و لا فرق فی ذلک بین ان تکون مع العوض او بدونه، بل لا باس بها مع اعطاء ولی‌الامر العوض لهم اذا کانت فیه مصلحهٔ عامهٔ یعنی در صلح تفاوتی نیست میان آن که در آن عوضی تعیین شود یا نشود. بلکه اشکالی ندارد که ولی امر به آنان عوضی دهد در صورتی که مصلحت فراگیری در آن باشد.»به نظر ما این شرط که پرداخت مال باید موافق مصلحت باشد، بدیهی است و در آن کمترین شکی نیست و هیچ کس به جواز پرداخت مال به کفار در هدنه در صورتی که خلاف مصلحت باشد، ملتزم نمی‌گردد. زیرا مشروعیت اصل هدنه مشروط به مصلحت‌مندی است و بالطبع این شرط و دیگر شروط نیز باید دارای مصلحت باشد. اما مشروط دانستن پرداخت مال به حالت ضرورت که در کلام علامه و برخی از عالمان اهل‌سنت آمده است، به معنای آن است که پرداخت مال به کافران گرچه دارای مصلحت باشد هم حرام است و تنها به هنگام ضرورت و براثر اضطرار این حرمت ـ چون دیگر محرمات برداشته می‌شود.بنابراین این سخن، به عدم جواز پرداخت مال به طور مطلق بازمی‌گردد. زیرا قائلان به حرمت نیز، در حالت اضطرار ناگزیر آن را جایز می‌دانند. حال این پرسش پیش می‌آید که دلیل بر حرمت پرداخت مال به کفار چیست؟ علامه اولا به استناد آیه شریفه و ثانیا چون پرداخت مال مستلزم خواری است، آن را حرام می‌داند. حال آن که این دو دلیل از اثبات مدعای ایشان ناتوان هستند. زیرا آیه، به دلیل هدنه تخصیص خورده است وگرنه هرگز هدنه جایز نخواهد بود. حال که پذیرفتیم این آیه، به هدنه تخصیص خورده است، برای مشخص ساختن موضوع این جواز باید به ادله هدنه رجوع کنیم. پیشتر گفتیم که عموم ادله هدنه شامل هر شرطی می‌شود، جز آن چه مخالف کتاب خدا است. مخالفت این شرط با کتاب خدا نیز ثابت نشده است. اما این ادعا که چنین شرطی مایه خواری مسلمانان می‌گردد، صغرا و کبرایش مخدوش است. صغرای آن مخدوش است به دلیل آن که پرداخت مال همواره مایه‌خواری

نیست و چه‌بسا که شخص نیرومندی به شخص ضعیفی اموالی بپردازد، تا از شرش ایمن باشد. مثال روشن آن، رفتار رسول‌خدا(ص) با عیینهٔ بن حصین است. حضرت رسول(ص) به روایت اسکافی و برخی از اهل سنت، در جنگ احزاب برای آن که عیینه را از اردوگاه ابوسفیان جدا کند، مالی به او پرداخت.کبرای این قیاس نیز مخدوش است، زیرا به طور مطلق نمی‌توان به حرمت آن‌چه مایه خواری می‌گردد، حکم کرد. چه‌بسا خواری‌هایی که مصلحت بزرگی برای اسلام و مسلمانان در پی داشته باشند و در چنین مواردی حرمت آن‌ها مسلم نیست. شاید یکی از مثال‌های تاریخی این مسأله ماجرای صلح حدیبیه است که در آن مسلمانان به خواست کافران تن دادند و ناچار شدند صلح‌نامه را به شکلی که آنان می‌خواستند تنظیم کنند و تعبیر «بسم الله الرحمن الرحیم را از عنوان صلح‌نامه و عنوان «رسول‌الله را از کنار نام پیامبرعظیم‌الشان حذف کنند. لیکن خداوند متعال به این صلح آنان برکت داد و بردباری آنان را در راه خدا ارج نهاد و از آن با عنوان فتح آشکار یاد کرد و این آیه را ـ بنا بر آن که درباره این واقعه نازل شده باشد فرود آورد: «انا فتحنا لک فتحا مبینا.»مسأله سوم: آیا جایز است که مسلمانان خود پیشنهاد کننده صلح باشند؟ یا آن‌که جواز آن منوط به آن است که کافران پیشنهاد دهنده آن باشند؟ظاهرا فقها ـ از آن‌جا که این مسأله را عنوان نکرده‌اند تفاوتی میان این دو صورت قائل نشده‌اند. جز آن که بنا به قرائنی ممکن است چنین به ذهن خطور کند که ادله جواز هدنه اختصاص به مواردی دارد که کافران آن را پیشنهاد کنند. حتی از پاره‌ای ادله، ممکن است حرمت فراخوان به صلح استفاده شود. یکی از ادله‌ای که از آن استفاده می‌شود مشروعیت هدنه اختصاص به حالتی دارد که کافران، پیشنهادکننده آن باشند این آیه شریفه است: «و ان جنحوا للسلم فاجنح لها» امر به تن دادن به صلح، مشروط به گرایش کافران به آن است و از آن برمی‌آید که مشروعیت اقدام به صلح منوط به دعوت کافران به آن است.زیرا اصل، در رفتار با کافران حربی، جهاد است و ادله صلح آن را تخصیص می‌زند و در صورت پیشنهاد کافران آن را مجاز می‌شمارد و از قاعده کلی خارج می‌کند. پس باید به همین قدر متیقن اکتفا کرد و از آن فراتر نرفت.آیاتی نیز که به پایبندی به پیمان‌هایی که با کفار بسته شده تا پایان مدت آن‌ها فرمان می‌دهد، ناظر به معاهداتی است که میان پیامبراکرم(ص) و کفار بسته شده بود و متعرض کیفیت آن‌ها نمی‌شود. روایاتی نیز که در باب این معاهدات وجود دارد، روشن نمی‌کنند که این معاهدات به پیشنهاد مسلمانان بوده باشد. بنابراین نسبت به جایی که مسلمانان پیش‌قدم در هدنه باشند، اطلاقی ندارند.از آن چه امام علی(ع)در عهدنامه خود به مالک اشتر فرموده و در نهج‌البلاغه نقل شده و مانند آن در تحف‌العقول و دعائم‌الاسلام‌است و ما پیشتر از آن سخن گفتیم نیز، چنین برمی‌آید که مشروعیت صلح، مختص به صورتی است که کافران پیش‌قدم در آن و پیشنهاد دهنده آن باشند.حضرت(ع) در این عهدنامه می‌فرماید: «و لا تدفعن صلحا دعاک الیه عدوک، لله فیه رضی یعنی صلحی را که دشمنت تو را بدان می‌خواند و مرضی خداوند است، رد مکن.» از این تعبیر چنین استفاده شده است که نپذیرفتن صلحی که دشمن پیشنهاد دهنده آن است، نهی شده است. بنابراین از این جمله دو نکته استنباط می‌شود: نخست، آن که نپذیرفتن صلح –نه پیشنهاد نکردن آن‌نهی شده است و دوم ، آن که رد کردن صلحی که دشمن بدان فرا می‌خواند نهی شده است.پس شرط مشروعیت صلح آن است که دشمن آن را پیشنهاد کند، در غیر این صورت، حکم وجوب جهاد به جای خود باقی است.حاصل آن که پاره‌ای از ادله صلح نسبت به جایی که مسلمانان پیشنهادکننده آن هستند، مهمل و مجمل است مانند رفتار پیامبراکرم(ص) با کافران روزگار خود و آیات دال بر معتبر بودن معاهدات منعقد شده با کفار. پس این دسته از ادله اطلاقی ندارد. پاره‌ای دیگر از ادله صلح نیز تقریبا دلالت بر آن دارد که جواز هدنه مختص به صورتی است که کافران پیشنهادکننده آن باشند. بنابراین، موردی که مسلمانان پیشنهادهنده صلح هستند از شمول ادله خارج می‌ماند و مشمول حکم وجوب جهاد قرار می‌گیرد. افزون بر آن، آیه شریفه: «ولا ـ تهنوا و تدعوا الی السلم و انتم الاـعلون و الله معکم ظهور در آن دارد که دعوت به صلح حرام است.بنابراین اگر فرض کنیم اطلاقی در کار باشد که صلح را در هر صورتی مشروع بداند، با این آیه مبارکه مقید می‌شود. حال آن که ما حتی اطلاقی در این مورد نداریم.از آن چه گذشت، دریافتیم که صلح مشروع، صلحی است که دشمن آن را پیشنهاد کند و

خواهان آن باشد و بس. زیرا جز این صورت مشمول ادله جواز صلح نمی گردد، بلکه همچنان مشمول دلیل نهی از آن است یعنی همین آیه شریفه. با این همه، می‌توان در برداشتی که از این ادله شده است خدشه کرد. در آیه «جنوح ، لفظ جنوح به معنای تمایل به چیزی است و اعم از پیش‌قدمی و پیشنهاد است و چه‌بسا که کسی به چیزی مایل باشد، بی آن که پیشنهادش کند.بنابراین تعبیر «و ان جنحوا» در آیه شریفه به معنای آن است که ـ اگر آنان به صلح تمایل نشان دادند و از آن تن نزدند، تو نیز بدان تمایل نشان بده، و در آن هیچ اشاره‌ای به پیشنهاد و این که از کدام طرف باشد، نشده است. لذا این آیه ـ والله اعلم درصدد بیان اصل مشروع بودن صلح است، آن‌گاه که دشمن بدان تمایل داشته باشد و از آن تن نزند. روشن است که اگر دشمن خواستار صلح نباشد و بدان تمایل نشان ندهد، امکان برقراری آن از سوی مسلمانان نیست. می‌توان این استدلال را این‌گونه نیز تقریر کرد و گفت: براساس این آیه، شرط مشروع بودن صلح آن است که دشمن نیز خواستار آن باشد و اگر دشمن خواستار آن نباشد، صلح جز با درخواست ذلیلانه مسلمانان، برقرار نخواهد شد و این چنین صلحی است که قطعا خارج از دایره مشروعیت است، نه صلحی که با پیشنهاد مسلمانان و البته بدون خواری باشد. لذا تمایل دشمن شرط طبیعی ـ نه شرعی ـ صلح است. این شرط با این که شرطی طبیعی است نه شرعی شاید جه ذکر آن در آیه، این باشد که آیه در مقام بیان این مطلب است که هر گاه برای شما فرصت برقراری صلح فراهم شد، به این صورت که دشمن بدان تمایلی نشان داد، دلیلی ندارد که همچنان جنگ را ادامه دهید و بارسنگین آن را بر دوش بگیرید، پس شما نیز بدان تمایل نشان دهید و در مورد پیامدهای آن بر خدا توکل کنید. «ان شرطیه در این آیه در حقیقت به معنای ««اذا» است ـ که خود حرف شرط دیگری است ـ و برای بیان فراهم آمدن زمینه طبیعی صلح به کار رفته است.در دلالت آیه شریفه : «و لا تهنوا و تدعوا الی السلم بر نامشروع بودن پیشنهاد صلح از سوی مسلمانان نیز، می‌توان خدشه کرد و گفت که متعلق نهی در این آیه دو شیء مجزا از یکدیگر نیست، بلکه یک شیء است که اجزای آن بر یکدیگر مترتب شده‌اند. توضیح آن که قرار گرفتن دو شیء در دایره نهی، به دو صورت خواهد بود: یاآن که هر یک مستقل از دیگری متعلق نهی است مانند آن که بگوییم: اذا صمت لاتاکل و لاتشرب یعنی چون روزه گرفتی نخور و نیاشام، که در آن حرف نهی تکرار شده است. از این قبیل است آن‌جا که خداوند متعال می‌فرماید: «و لا تهنوا و لا تحزنوا سست مشوید و اندوهگین مشوید.» در این‌جا سستی و اندوه دو مسأله جداگانه‌اند که هر یک به تنهایی متعلق نهی واقع شده است و هیچ یک مترتب بر دیگری نیست، لذا حرف نهی بر سر هر دو تکرار شده است. گاه نیز متعلق نهی، در حقیقت، یک مسأله است و مسأله دوم به عنوان نتیجه آن ذکر شده است مانند آن که بگوییم: «اذا کنت صائما فلاـ تاکل و تفطر هر گاه روزه بودی، چیزی مخور که روزه‌ات را خورده‌ای.» در این‌جا متعلق نهی خوردن است و افطار (روزه‌خواری) نتیجه آن است. در چنین مواردی، بی گمان مسأله دوم نیز نخواستنی است، اما مستقلا متعلق نهی قرار نمی گیرد، بلکه صرفا آن را ذکر می کنند تا دانسته شود که این یک، مترتب بر مسأله اول و محکوم به حکم آن است، لذا حرف نهی در آن تکرار نمی‌شود.آیه شریفه : «و لا تهنوا و تدعوا الی السلم نیز از همین سنخ است و آن چه متعلق نهی واقع شده است، سستی در برابر دشمن و از دست دادن ثبات و احساس ضعف و زبونی و تردید در ادامه جهاد است و دعوت به صلح به عنوان نتیجه این ضعف و زبونی ذکر شده است. دعوت به صلح در چنین موقعیتی در حقیقت درخواست صلح از دشمن از موضع ضعف و زبونی است که بی‌شک امری نخواستنی است، لیکن آن‌چه موجب این گونه درخواست صلح می‌شود، همان ضعف و سستی است که متعلق نهی قرار گرفته است. بنابراین در این آیه از اصل دعوت به صلح نهی نشده است، بلکه از سستی و زبونی نهی شده است و به تبع آن از دعوت به صلح نیز نهی شده است. (بر حسب ظاهر کلام، دعوت به صلح در دایره نهی واقع نشده است بلکه به قرینه مقامی از آن نهی شده است). براین اساس حاصل مراد آیه –والله اعلم آن است که دچار ضعف و سستی نشوید که این حالت شما را به درخواست صلح وادارد، و از آن استفاده می‌شود که درخواست صلحی که ناشی از ضعف و سستی باشد، مبغوض شارع و بی‌اعتبار است. زیرا هیچ چیز مانند این گونه درخواست ذلیلانه صلح و پیشنهاد از موضعی که مناسب شان اسلام و مسلمین نیست، به کرامت اسلام و عزت

مسلمین زیان نمی‌زند. اما این کجا و حرمت دعوت به صلح به طور مطلق کجا؟ دیدیم که گاه درخواست صلح از موضع قدرت و عزت است. پس همواره ضعیفان نیازمند صلح نیستند، بلکه چه‌بسا نیرومندانی که خواهان صلح باشند و آن را به مصلحت بدانند. مثال روشن این مورد، پیشنهاد صلح رسولخدا(ص) به عیینه بن حصین در قبال دادن مالی فراوان به او بود، در حالی که حضرت(ص) بسیار از او نیرومندتر بودند. براساس آن‌چه گفته شد، آیه شریفه به طور مطلق دلالتی بر ادعای حرمت صلحی که از آغاز به پیشنهاد مسلمانان باشد، ندارد.آن چه برداشت ما را تأیید می کند، مطلبی است که به دنبال آیه آمده است و در مقام تعلیل حکم نهی است. خداوند متعال پس از این نهی می‌فرماید: «و انتم الاعلون حال آن که شما برترید.» در حقیقت این علت با سستی نورزیدن و از موضع ضعف درخواست صلح نکردن، تناسب دارد و با دعوت به صلح در صورتی که ناشی از ضعف نباشد و از موضع قدرت باشد، تناسبی ندارد.در مورد سخن امیرمؤمنان(ع) که فرمود: «لا تدفعن صلا دعاك اليه عدوك...» نیز مطلب آشکار است. زیرا اشاره به صلح‌طلبی دشمن در این کلام برای بیان مشروط بودن صلح بدان نیست، بلکه برای بیان دلیل پذیرش صلح و فواید آن است. این نکته از تأمل در جملات پس از آن به خوبی آشکار می‌شود. حضرت پس از بیان مطلب پیشگفته، در بیان منافع صلح می‌فرماید: «فان فی الصلح دعة لجنودك وراحة همومك و امنا لبلادك... یعنی زیرا که در صلح آرامشی برای سپاهیانت است و آسایشی از دغدغه‌هایت و ایمنی شهرهایت.» بنابراین، سخن حضرت در حکم آن است که کسی بگوید: «هرگاه دشمن خود، تو را به صلح فرا بخواند، چه دلیلی بر ادامه جنگ و نپذیرفتن چنین صلحی وجود دارد، با این که چنین و چنان فوایدی دارد؟»به فرض که برداشت فوق پذیرفته نشود و ادعا شود که این حدیث مستقیما و مشخصا بر این مطلب دلالت دارد که مشروعیت صلح مشروط به پیش‌قدمی دشمن برای برقراری آن است، در این صورت دلالتش بر عدم جواز دیگر صور صلح، تنها بر مبنای پذیرش مفهوم وصف یا مفهوم لقب خواهد بود، که اعتبار آن نیز محل مناقشه جدی و آشکار است.حاصل همه ادله آن است که صلح جایز است، خواه به پیشنهاد کافران باشد، خواه به درخواست و دعوت مسلمانان، بی‌هیچ تفاوتی میان این‌دو صورت. البته اگر پیش‌قدمی مسلمانان در این کار، مایه خواری آنان و بی‌عزتی و کسرشوکتشان شود، به مقتضای آن چه از دو آیه شریفه مذکور استظهار کردیم، جایز نخواهد بود و مصلحت‌مندی چنین صلحی نیز نمی‌تواند موجب جوازش گردد. زیرا همان‌طور که پیشتر گفتیم اطلاقات ادله احکام شرعی، با مصالحی که ما در قضایا استنباط می کنیم، مقید نمی‌شود.لذا مصلحت در ارتکاب فعل حرام، حرمت آن را برطرف نمی کند و مصلحت در ترک واجب، حکم وجوب را نمی‌زداید. البته ادله احکام با اضطرار مقید می‌شود. چون دلیل آن ـ همان طور که در جای خود تبیین شده است‌حاکم بر ادله احکام است.مسأله چهارم: در چه مواردی نقض هدنه جایز است؟پس از آن که پیمان صلح به صورت صحیح منعقد شد،شکستن آن بی‌شک حرام است و ما در مباحث فصل چهارم حرمت غدر را که به معنای نقض پیمان‌ها و معاهداتی است که با دشمن بسته شده بیان کردیم و ادله حرمتش را از کتاب، سنت و جز آن‌ها برشمردیم و حتی یادآور شدیم که قدر متیقن و مقصود قطعی پاره‌ای از آیات قرآن، همین شکستن پیمان صلح است و از طریق الغای خصوصیت، به دیگر پیمان‌ها سرایت داده می‌شود و به حرمت‌شکستن آن‌ها حکم می گردد. آیات شریفه‌ای مانند: «الا ـ الذین عاهدتم من المشرکین ثم لم ینقصوکم شیئا...» و «فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم و روایاتی که در باب بیست و یکم از ابواب جهاد العدو کتاب وسائل آمده، از ادله حرمت نقض عهد هستند. علامه حلی در تذکره حدیثی از رسولخدا(ص)نقل می کند که فرمود: «من كان بينه و بين قوم عهد فلا يشد عقدة و لا يحلها حتى ينقضی مدتها او ينبذ اليهم على سواء یعنی هر کسی با قومی پیمانی دارد، نه تصمیمی بگیرد و نه آن را فسخ کند مگر آن که مدت پیمان به سر آید و یا آن که به آنان اعلام کند که[بر اثر پیمان‌شکنی آنان] پیمانشان دیگر اعتباری ندارد.»حال پس از پذیرش اصل حرمت‌شکستن پیمان صلح ،می گوییم که بی هیچ شبهه و اختلافی، در صورتی که دشمن در شکستن صلح پیش‌قدم شود، شکستن آن از سوی مسلمانان جایز خواهد بود.دلایل جواز این کار عبارتند از:یک: همان ادله‌ای که معاهدات منعقد شده با دشمن را معتبر می‌داند، اعتبارش را مشروط و موکول به پایبندی دشمن به آن‌ها

شمرده است مانند این آیه شریفه: «فما استقاموا لکم فاستقیموا لهم یعنی پس تا هنگامی که در برابر شما پایبند پیمان خود باشند، شما نیز پایبند پیمان خود باشید.» از این بالاتر، شکستن پیمان از سوی دشمن موجب می‌شود که آن چیزی که پای‌بندی بدان واجب بود، از میان برود، زیرا اساسا پیمان امری اعتباری و وابسته به طرفین است و تا زمانی دوام دارد که هر دو طرف بدان ادامه دهند، بنابراین هرگاه یکی از دو طرف آن را نقض کند، آن امر اعتباری فیمابین خود به خود از میان می‌رود، پس با نقض پیمان از سوی یکی از طرفین، موضوع وجوب پایبندی به آن از سوی طرف دیگر منتفی می گردد.دو: خداوند متعال در این آیه شریفه می‌فرماید: «و اما تخافن من قوم خیانهٔ فانبذ الیهم علی سواء، ان الله لایحب الخائنین یعنی اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس همسان، عهدشان را به سویشان بینداز. که خداوند خائنان را دوست ندارد.»این حکم اجمالاً از مسلمات و منطبق بر مقتضای حفظ مصالح اسلام و مسلمین است. لیکن در این مسأله چند فرع در سخنان فقها آمده است، که نیازمند توضیح است:نخست، آن که مقصود از «خوف که در آیه آمده است صرفا گمان و اندیشناکی نیست که بی‌هیچ قرینه و شاهدی در ضمیر ولی‌امر پدیدار می‌شود، بلکه مراد آن ترسی است که قرائن خارجی آن را تایید کند. علامه حلی در تذکره و قواعد به این نکته تصریح کرده است. ایشان در تذکره می‌فرماید: «و لا یکفی وقوع ذلک فی قلبه حتی یکون عن امارهٔ تدل علی ما خافه. و لا تنتقض الهدنهٔ بنفس الخوف، بل للامام نقضها یعنی وقوع بیم در قلب او[ولی امر] برای نقض پیمان کفایت نمی کند، مگر آن که نشانه‌ای بر آن چه از آن بیمناک است، وجود داشته باشد. پیمان نیز به صرف بیمناک شدن امام، نقض نمی‌شود، بلکه امام حق نقض آن را دارد.» در قواعد نیز می‌فرماید: «ولو استشعر الامام خیانهٔ جاز له ان ینبذ العهد الیهم و ینذرهم. و لا یجوز نبذ العهد بمجرد التهمهٔ یعنی اگر امام احساس خیانت کند، جایز است لغو پیمان را اعلام کند و به آنان هشدار دهد. اما جایز نیست که به مجرد تهمت پیمان را لغو کند.» صاحب جواهر پس از نقل عبارت فوق بر آن چنین تعلیق می‌زند: «و هو کذلک، ضرورهٔ وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما اذا خاف منهم الخیانهٔ لامور استشعرها منهم، فانه ینبذ العهد الیهم حینئذ لقوله تعالی: «و اما تخافن من قوم خیانهٔ فانبذ الیهم علی سواء. ان الله لا یحب الخائنین یعنی حق همین است، به دلیل وجوب وفاداری نسبت به آنان. لیکن اگر امام بر اثر وجود نشانه‌هایی، احساس خیانت کرد و اندیشناک شد، در این صورت عهد آنان را بدانان برمی گرداند[یعنی آن را لغو می کند]، به دلیل حکم خدای متعال که «اگر از خیانت قومی بیمناک شدی، پس همسان، عهدشان را به سویشان بینداز، که خداوند خائنان را دوست ندارد.»در این مورد می گوییم که نارسایی ترس ناشی از گمان و تهمت برای لغو پیمان، منطبق بر حکم عقل و عرف است. زیرا نقض پیمان و بازگشت به حالت جنگ، صرفا براثر ترس‌های خیالی و یا ناشی از تهمت، بیشتر پیمان‌های صلح را لغو و بیهوده می‌سازد. چون چنین ترسی غالبا -اگر نگوییم همواره در مقابل دشمنان وجود دارد. شاید همین نکته از تاکید مندرج در خطاب آیه و تعبیر «و اما تخافن نیز استفاده شود.سخن علامه در تذکره که گفت: صرف احساس بیم خود به خود پیمان را لغو نمی کند، بلکه حق لغو را برای امام فراهم می کند، نیز اعتبار عرفی آن را تایید بلکه بدان حکم می کند. زیرا چه بسا که نقض عملی با مصلحت مسلمانان سازگار نباشد. لذا لازم است که امام به تعبیر قرآن «بنذ عهد» کند یعنی به دشمن اعلام کند که به دلیل پیمان‌شکنی آنان از این پس پیمانی میان او و آنان وجود ندارد. حتی می‌توان گفت که نبذ عهد نیز واجب نیست، بلکه صیغه امر «فانبذ الیهم در آیه به معنای آن است که برای امام مسلمین چنین کاری جایز است، نه آن که بر او واجب باشد. لذا هرگاه از سوی دشمن احساس خیانت کند و از این اندیشناک شود، می‌تواند لغو پیمان را به آنان اعلام کند. البته این برداشت از ظاهر کلام دور است. اما نقض عملی پیمان، تابع مصلحت است و اختیار آن به دست امام است. مفاد آیه شریفه نیز همین است، زیرا تعبیر «نبذ» در آیه شریفه به معنای «نقض نیست بلکه به معنای افکندن و انداختن است، بدین‌معنا که عهد دشمن را به سوی او بینداز، با این کار به دشمن اعلام می‌شود که دیگر پیمانی میان مسلمانان و آنان برجای نیست. لذا علامه در قواعد، پس از آن که می‌فرماید: «و جاز له ان ینبذ العهد الیهم می‌افزاید: «و ینذرهم یعنی و به آنان هشدار دهد.»همین عبارت قواعد در چاپ دیگری از این کتاب که درمجموعه الینابیع الفقهیهٔ منتشر شده است و

هم‌چنین در متن جامع‌المقاصد، این گونه آمده است: «ولا یجوز نبذ الجزیة بمجرد التهمة.» یعنی به جای «نبذ العهد...» که در جواهر آمده، تعبیر «نبذ الجزیه آورده شده است. در این صورت این عبارت درصدد بیان تفاوت میان جزیه و هدنه و توضیح این نکته است که جزیه به مجرد بیم خیانت، لغو و نپذیرفتن آن اعلام نمی‌شود. محقق کرکی در جامع المقاصد به بیان آن‌چه در توجیه این تفاوت گفته شده می‌پردازد و در آن مناقشه می‌کند و ظاهرا اشاره، به سخن خود علامه در تذکره دارد.بر این اساس، یا مراد علامه از تهمت، معنای اعم آن است که شامل خوف مقرون به قرینه نیز می‌شود نه خصوص تهمت محض و نتیجه‌اش آن است که پیمان جزیه به مجرد ترس -گرچه قرائنی تاییدش کند لغو نمی‌شود، برخلاف هدنه که در صورت حصول ترس مبتنی بر قرائن لغو می‌شود. و یا آن که گفته شود نظر علامه در قواعد آن است که مجرد تهمت در باب هدنه است، برای لغو پیمان کفایت می‌کند. در نتیجه تهمت محض، موجب لغو هدنه می‌شود اما موجب لغو پیمان جزیه نمی‌شود. حال آن که این صورت بسیار بعید است و صورت نخست نیز مستلزم تکلف در عبارت است.حاصل سخن در مورد به سر آمدن هدنه آن است که اگر دشمن عملاً پیمان را نقض کند و مثلاـ دست به حمله بزند، بی‌شک مقابله به مثل با او جایز است. و این جواز یا از باب دفاع است و یا از آن جهت که پیمانی که مانع از حمله به دشمن می‌شد، خود به خود لغو شده است. لیکن اگر عملا پیمان را نقض نکرد، بلکه دست به اقداماتی زد که از آن‌ها بوی خیانت استشمام می‌شد، در این حال جایز یا واجب است که پیمانشان «نبذ» شود، بدین معنا که به آنان اعلام شود که پیمانشان لغو شده و دیگر میان آنان و مؤمنین پیمانی نیست و چیزی مانع وقوع جنگ نمی‌شود. مقتضای فهم و ارتکاز عرفی در این جا آن است که اگر دشمن توانست ثابت کند که اقداماتش بد فهمیده شده و قصد نقض پیمان نداشته و امام مسلمین در این مورد دچار خطا شده است و امام نیز این مطلب را بپذیرد، در آن صورت پیمان به قوت خود باقی است و نیازی به تجدید آن نیست.اما در صورتی که از همان آغاز قرینه‌ای بر خیانت نبوده و امام بی‌هیچ قرینه‌ای اندیشناک شده باشد، پیمان صلح همچنان به قوت خود باقی است.دوم: اگر دشمنان پیمان‌شکنی کردند و سپس از کرده خود پشیمان شدند و توبه کردند، علامه حلی در تذکره از ابن‌جنید قبول توبه‌شان را نقل می‌کند و خود بر این گفته شرحی نمی‌افزاید. لیکن صاحب جواهر بر آن این‌گونه تعلیق می‌زند: «ولاباس به. الا ان مقتضی القاعده عدم القبول، لان العهد السابق قد انتقض بخیانتهم و العهد الجدید یحتاج الی عقد جدید این مطلب اشکالی ندارد. جز آن که مقتضای قاعده در این مورد، نپذیرفتن توبه آنان است، زیرا که پیمان گذشته بر اثر خیانتشان نقض شده است و پیمان جدیدنیازمند عقد جدیدی است.» وی بدین‌ترتیب میان این فرض و فرض پیشین که امام مسلمین به خطا پنداشته بود دشمن درصدد خیانت است، تفاوت می‌گذارد. چون در فرض قبل، عقد به قوت خود باقی است، برخلاف این جا که نیازمند تجدید است. البته اگر امام به مصلحت بداند، می‌تواند از حمله به آنان ورداری کند.سه: خیانت، با عمل یا امضا یا تسبیب رئیس و فرمانده جبهه دشمن حاصل می‌شود. لذا رفتار خائنانه کسانی که در مسأله جنگ و صلح نقشی ندارند و رئیس دخالتی در آن نداشته است، خللی به پیمانی که میان دو دولت بسته شده است، وارد نمی‌کند. لذا آن چه علامه حلی و دیگران گفته‌اند که در صورت نقض هدنه به‌وسیله گروهی، اگر دیگران خاموش یا خشنود باشند، همه آنان پیمان‌شکن به‌شمار می‌روند و اگر آنان کناره جسته باشند و یا از این حرکت اعلام برائت کنند، پیمان نسبت به آنان هم‌چنان برجای است، از مفروض سخن ما در باب هدنه بیرون است. چون -همان طور که پیشتر در تعریف هدنه گفتیم پیمان هدنه میان دولت اسلامی و دولت متخاصم بسته می‌شود، نه میان دولت و یکایک مردم، آن‌گونه که در عقد ذمه است. بنابراین رفتار غیرمسئولانه برخی از افراد بر پیمان منعقد شده میان دو دولت تأثیری ندارد. البته خیانت دولت طرف صلح، به اقدام مستقیم و آشکار رئیس آن منحصر نمی‌شود، بلکه با تسبیب او در خیانت و یا امضا و موافقت او با حرکت‌های خائنانه پاره‌ای از افرادش نیز محقق می‌گردد. لیکن رضایتش به این خیانت -در صورتی که همراه با تسبیب یا امضای کردار برخی از افرادش نباشد به تسبیب و امضا ملحق نمی‌گردد و حکم آن دو را ندارد و دلیلی بر یکی دانستن آن‌ها در دست نیست. چون رضایت امری است قلبی که نمی‌توان آن را ملاک احکام مترتب بر رفتارهای

مردمان با یکدیگر -به ویژه احکام جزائی و مانند آن قرار داد.رضایت به ارتکاب فعل حرامی که موجب حد است، برای شخص راضی حد یا تعزیری در پی ندارد. البته کاری است ناپسند میان شخص و خدایش و مراتب ناپسندی و قبح آن به حسب مراتب فعل حرامی که مورد رضایت قرار گرفته، متفاوت است و بعید نیست که در پاره‌ای مراتبش حرام باشد و حتی از گناهان هلاک کننده به‌شمار رود، مانند رضایت به کشتن انبیا و اوصیا و بندگان صالح خدا.سخن کوتاه، رضایت قلبی رئیس یا دیگری تا زمانی که به حدی نرسد که عرفا امضا یا تسبیب تلقی شود ـ مانند آن که رضایت‌خود را آشکار سازد و میان مردم رواجش دهد در پیمان هدنه که میان او و دولت اسلامی منعقد شده است، تأثیری ندارد.حال گرچه خیانت پاره‌ای کسان، بر اصل پیمان منعقد میان دو دولت تأثیری نمی‌گذارد، لیکن خیانتکاران خود، مستوجب احکام مربوطه می‌شوند، بدین معنی که این کاری که از او سر زده، جرم است و ناچار باید پیامدهای قانونی آن لحاظ شود. حتی از نظر عرف عقلا و ارتکاز متشرعین بعید نیست که از دولت متخاصم که پیمان صلح بسته است، خواسته شود تا این کسان را با توجه به جرائمی که مرتکب شده‌اند و متناسب با آن‌ها مجازات کند و اگر چنین نکرد، امام با این کسان به عنوان دشمن جنگی رفتار خواهد کرد.البته ناگفته نماند که شرایط این کار در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، متفاوت است، از این‌رو به ناچار باید گفت: امام در این مورد با توجه به شرایط و اوضاع آن چه را به مصلحت مسلمانان ببیند، انجام خواهد داد و تصمیم مقتضی را اتخاذ خواهد کرد. والله العالم.چهار: صاحب جواهر – به پیروی از علامه حلی در پاره‌ای از کتاب‌هایش‌می‌فرماید: «ان الواجب رد المهادنین الی مامنهم بعد ما انتقض عهدهم، اذا فرض صیرورتهم بین المسلمین یعنی پس از آن که پیمان نقض گشت، در صورتی که صلح گزاران میان مسلمانان باشند، واجب است که آنان را به پناهگاه‌هایشان برسانند.» ظاهرا مقصودشان آن است که این حکم شامل جایی که نقض پیمان از سوی آنان و براثر خیانتشان بوده باشد هم می‌شود و حتی شامل شخص خیانتکار که بر اثر کردارش پیمان صلح شکسته شد، نیز می‌شود. شاید این که صاحب جواهر دلیلی بر این مطلب ذکر نکرده، گویای آن باشد که این حکم از نظر ایشان از واضحات است. لیکن علامه حلی در این مورد، اولا قائل به تفصیل شده و گفته است کسانی که در حوزه اسلام بوده باشند، اگر از آنان جرمی که مستوجب مجازات باشد، سر نزده باشد مانند جاسوسی، پناه دادن دشمن، کشتن مسلمانان و مانند آن، امام چنین کسانی را به مامن خودشان می‌رساند و اگر از آنان جرمی سر زده باشد ، مجازات می‌شوند. ثانیا بر ادعای خود استدلال نموده است که آن که بر مسلمانان وارد می‌شود، با امان آنان وارد شده است، پس بازگرداندنش واجب است وگرنه خیانتی از سوی مسلمانان خواهد بود.به نظر ما اگر مقصود علامه و صاحب جواهر گنجاندن این مورد، در عنوان «امان باشد، در آن صورت استناد علامه به وجوب بازگرداندن کافران در صورت نقض پیمان با تمسک به آیه شریفه در باب امان «ثم ابلغه مامنه آن‌گاه او را به پناهگاهش برسان به جای خود است. و گرنه، حکم به وجوب بازگرداندن آنان به استناد حرمت خیانت، محل تأمل است.زیرا کیفر خیانت دشمن به صلح تن داده، خیانت نامیده نمی‌شود. آری نسبت به کسانی که مشخصا دست به خیانت نزده و در آن مشارکت نداشته و از آن باخبر نبوده و بدان خشنود نبوده باشند، بعید نیست که گفته شود وجوب رساندنشان به پناهگاهشان از مرتکزات ذهن متشرعی است هر چند دلیل لفظیی در خصوص آن وجود نداشته باشد.البته با تصدیق این که این مورد، از مصادیق امان به‌شمار نمی‌رود چون این دو هم از نظر موضوع و هم از نظر حکم با هم تفاوت دارند و این نکته با مراجعه به آن چه در تعریف هدنه و امان و وجوه تفاوت آن‌ها گفته‌ایم، آشکار می‌گردد.لیکن با ملاحظه آن چه در ادله آمده و فتاوی فقها در ابواب گوناگون در مورد رفتار با دشمن در غیر میدان جنگ، می‌توان گفت که آن چه علامه حلی و صاحب جواهر در باب وجوب رساندن دشمن به پناهگاهش، گفته‌اند، درست است و این استنباط از مفاد ادله شرعی و مرتکز اهل شرع چندان دور نیست. برای دریافت مطلب و بحث مفصل‌تر به مستندات فتواهای فقها در باب شبهه امان و درباره حکم کسی که گروهی از کافران در قلعه او[محاصره] بودند و او صدایی شنید و پنداشت که امان می‌خواهند... و درباره مواردی دیگر از این قبیل، رجوع شود. افزون بر آن که این حکم به احتیاط در باب نفوس و دماء -که اختصاص به نفوس و دماء مسلمانان ندارد ـ و ما در

پاره‌ای از مباحث گذشته خود بدان پرداخته‌ایم ـ نزدیک‌تر است.و لله الحمد اولاً و آخراً‌http://farsi.khamenei.ir/page?id=۷۱۰۰

ولایت فقیه ومصلحت اندیشی

مهدی امینیان

به بهانه اتفاقات اخیر درفضای سیاسی کشور و القاء و بروز نحوی از ولایت ناپذیری برخی از مسئولین نظام (که البته سابقه دلسوزی و تبعیت از ولایت را در کارنامه خود یدک می کشند)برآن شدم تا مطلبی را که چندین ماه قبل درخصوص تبیینی اجمالی از اطلاق در ولایت فقیه و نفی توتالیتاریسم و دیکتاتوری بودن آن به نگارش درآمد با تغییراتی ارائه دهم. ولایت مطلقه فقیه، میراث گرانبهای امام خمینی و روح و هویت انقلاب اسلامی است . امروزه، این نظریه، تنها یک نظریه سیاسی و فقهی در کنار دیگر نظریه ها نیست، بلکه جوهره نظام اسلامی و محور قانون اساسی است . مشروعیت قوای سه گانه : مقننه، قضائیه و مجریه، بستگی به آن دارد.امام راحل،با تکیه بر همین اصل بارز و با پشتیبانی ملت بزرگ ایران، نظام شاهنشاهی را واژگون ساخت و جمهوری اسلامی را بنیان نهاد. تاکید و پافشاری آن بزرگوار بر ولایت مطلقه فقیه، در واپسین سالهای حیات پر برکت خویش، حساسیتها، پرسشها و واکنشهایی را در پی داشت . گروهی آن را برگشت امام از دیدگاه پیشین خود در باب ولایت فقیه پنداشتند و آن را تئوری جدیدی به شمار آوردند.گروهها و دسته هایی که اوان پیروزی انقلاب اسلامی، اسلامی بودن نظام را بر نتابیدند و در هنگام طرح اصل مبارک و مقدس ولایت فقیه در مجلس خبرگان، علیه این اصل ناب و ریشه دار اسلامی، بر بوق و کرناهای شیطانی خود دمیدند و پس از آنکه پسوند مطلقه، (که این اصل گسترده و ژرف تر و کار آمدتر می کرد)، از سوی امام خمینی طرح شد، در لباس ستون پنجم دشمن، دست به کار شدند و هم آوا با دستگاههای تبلیغی دشمن، بمباران تبلیغی را علیه نظام مقدس جمهوری اسلامی شروع کردند.اینان تلاش می ورزیدند حکومت مبتنی بر ولایت فقیه را دیکتاتوری و استبدادی جلوه دهند، تا به پندار خود، از این راه مردم را بر انگیزانند و آنان را رو در رو ولایت فقیه قرار دهند. امام، در برابر این موج گسترده تبلیغی دشمن، به روشنگری پرداخت و مقصود خویش را از ولایت مطلقه، در نامه ای به مقام معظم رهبری، که در آن زمان عهده دار پست ریاست جمهوری بودند، بیان داشتند. (صحیفه نور، مجموعه رهنمودهایامام خمینی ، ج ۲۰ / ۱۷۰ –۱۷۱)بر این اساس، آنچه اکنون ضرورت می یابد، شناساندن درست و روشن اندیشه حضرت امام، در این باره است، تا هواداران و دفاع کنندگان واقعی ولایت، وظیفه خود را بدانند و کسانی که برآنند آن را درست بشناسند، راه یابند و آنان که کژ راهه می روند و اندیشه والای امام را پوششی قرار داده اند تا اندیشه های نادرست و به دور از خرد خود را مطرح کنند، شناخته شوند.توهم توتالیتاریسم ولایت مطلقه فقیهمعیارها و ترازها در به کار بستن ولایتهر چند ظاهر این تعبیر: (ولایت مطلقه فقیه)بویژه با توجه به مفهوم لغوی مطلق و مطلقه، این معنی را می رساند که حکومت مبتنی بر ولایت فقیه، هیچ قید و بندی ندارد و آزاد و رها از همه چیز است و هر گونه بخواهد می تواند عمل کند، ولی با ژرف اندیشی و مطالعه همه سویه و دقیق در ویژگیهایی که ولی فقیه باید داشته باشد و هرگاه، یکی از آن ویژگیها را نداشته باشد، کرسی ولایت را از دست خواهد داد، جایی برای چنین برداشتی نمی ماند. ولی فقیهی که اسلام او را نایب پیامبر و امام معصوم می داند، قانونمند و برابر معیار و ترازهای اسلامی حرکت می کند، بلکه در قانونمندی و عمل به دستورهای الهی، سرآمد است.ولی فقیه، در عمل باید به معیارها و قانونها و آیینهایی پایبند باشد، تا دستورها و فرمانهای او، جلوه ای از فرمان حق باشند:۱– پایبندی دقیق و همه سویه به معیارها و آیینهای اسلامی .۲– نگه داشت مصلحت اسلام و مسلمانان در تمامی حرکتها و برنامه ها و دستورها.امام خمینی که بیشترین تاکید را بر ولایت مطلقه فقیه داشت و حکومت الهی خویش را بر این اصل استوار ساخت، در جایی در کتاب (ولایت فقیه) و (کتاب البیع)، بر دو شرط یاد شده پایمی فشارد و از باب نمونه در ماهیت ولایت فقیه می نویسد:

"حکومت در اسلام، به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط قانون بر جامعه حکمفرمایی دارد. آنجا هم که اختیارات محدودی به رسول اکرم (ص) هر وقت مطلبی را بیان یا حکمی را ابلاغ کرده اند، به پیروی از قانون الهی بوده است، قانون که همه بدون استثناء بایستی از آن پیروی و تبعیت کنند. ("ولایت فقیه ،امام خمینی / ۳۴ ۳۵)آن بزرگوار، در کتاب البیع، پس از آنکه قلمرو حکومتی ولی فقیه را بسان قلمرو حکومتی پیامبر(ص) و امامان معصوم دانسته، مصلحت گرایی را برای معصوم علیه السلام و فقیه لازم می داند. (کتاب البیع ، ج ۲ / ۴۶۷")حکومت اسلامی، استبدادی نیست که در آن خواسته های نفسانی یک فرد ملاک باشد. حکومت اسلامی، در همه شئون خود از قانون الهی سرچشمهمی گیرد. هیچ یک از کارگزاران حکومتی در اسلام، نمی توانند استبداد به رای داشته باشند. همه چیز در حکومت اسلامی، باید برابر با قانونهای الهی باشد، حتی پیروی از کارگزاران حکومت . بله، حاکم اسلامی، مجاز است در موضوعات، برابر صلاح مسلمانان و یا حوزه حکومتی خود عمل کند. چنین اختیاری، استبداد به رای نیست، بلکه عمل بر اساس مصلحت است . نظر و دیدگاه حاکم نیز، همانند عمل او تابع مصلحت است . ("ولایت فقیه ، امام خمینی ۳۵۳۴)بنابراین، ولایت فقیه، در چهارچوب قانونهای اسلام و مصلحت اسلام و مسلمانان قرار دارد. دو مقوله بنیادین درخصوص مصلحت: ۱-بازشناسی مصلحتها به هدف صدور احکام حکومتی بر عهده چه کسی است ؟ ۲-چه معیارها و ترازهایی دارد؟با پاسخ به دو پرسش یاد شده، به بسیاری ازشبهه ها پاسخ داده خواهد شد؛ زیرا منشا بسیاری از اشکالها و شبهه ها، نشناختن جایگاه شرعی و فقهی احکام مصلحتی است .پاسخ پرسش، با توجه به مبانی و سخنان و سیره عملی امام خمینی، چندان دشوار نیست . مرجع اصلی تشخیص مصلحت بر اساس نیابت عامه، ولی فقیه است . مصلحت را گاه خود فقیه حاکم باز می شناسد و گاه به نهاد و اشخاص دیگر وامی گذارد که باز شناسند و به وی اعلام بدارند سیره عملی امام خمینی نیز این گونه بود. (صحیفه نور ، ج ۲۰/۱۷۶؛ ج ۲۱/۱۲۴)پاسخ به پرسش دوم، مجالی فراخ تر و بررسی بیشتر می طلبد. در اینجا به اشاره ای بسنده می کنیم و نکته ای را یادآور می شویم و آناینکه : در بازشناسی مصالح، باید دو شرط را رعایت کرد: ۱-مصلحت سنجیها باید با توجه به قانونهای شریعت اسلامی انجام گیرد. ۲-در بازشناسی مصالح، اصل اهم و مهم رعایت گردد.به معیار نخست و تاکید و پافشاری امام خمینی بر آن، اشاره کردیم . شاید حساس ترین ومهم ترین مرحله در بازشناسی مصالح، نگه داشت تراز دوم باشد. در همین جاست که گروهی پنداشته اند امام خمینی فوق فقه و فوق شریعت سخن گفته است .پیش داشتن مهم تر بر مهم، اصلی است خردمندانه و مورد تائید اسلام . همه فقهای اسلام در باب تزاحم، بر این باورند که باید به تکلیف اهم عمل شود و از مهم دست برداشته شود. تاکید امام بر پیش داشتن مصلحت نظام و مردم، در همین راستا قرار می گیرد": مصلحت نظام از امورمهمه ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می گردد. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سئوال ببرد و اسلام آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار به وسیله ایادی داخل و خارج آن، پیروز گرداند. ("همان مدرک ، ج ۲/۱۷۶؛ ج ۲/۱۱۲؛ ج ۷۳۵۷ آن بزرگوار در پیامی به شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت، (همان مدرک ، ج ۲۱/۶۱) به دو قاعده و تراز یاد شده، توجه داده است" : شما در عین حالی که باید همه توان خود را به کار گیرید که خلاف شرعی صورت نگیرد، باید تلاش کنید که خدای ناکرده اسلام در پیچ و خمهای اقتصادی، نظامی، اجتماعی و سیاسی متهم به عدم قدرت اداره جهان نگردد."حضرت ایشان از حوزویان و ائمه جمعه و روزنامه ها و تلویزیون می خواهد که مصلحت نظام و اهمیت آن را برای مردم روشن کنند. ("همان مدرک ، ج ۲۱/۱۱۲)پیش داشتن حکم حکومتی، بر احکام اولیه در برخی از جاها، بر اساس معیار تزاحم صورتمی گیرد و نه از باب اینکه ولی فقیه، نسبت به دستگاه فقه و شریعت، ولایت مطلقه دارد، چنانچه شماری پنداشته اند. (مجله کیان ، شماره ۲۴/۲۱)پیشتر بودن حکم حکومتی بر حکم شرعی اول، به معنای تعطیل کلی و یا نسخ آن نیست، بلکه دستور به توقف موقت اجرای آن، به سبب تزاحم با یک حکم شرعی اهم است . این

حق را شرع و عقل به حاکم اسلامی داده است .پیامبر اسلام (ص) و علی علیه السلام بارهای بار از این حق استفاده کردند؛ یعنی آن دو بزرگوار، اجرای حکم شرعی را به سبب اجرای یک حکم شرعیمهم تر و یا مصلحتی مهم تر، تا زمانی خاص، واپس انداخته اند. این کار، قربانی کردن شریعت به پای مصلحت پیش بینی شده است . این کار مربوط به مقام اجرای احکام است نه تشریع . در این باره باز هم سخن خواهیم گفت نمونه ای دیگر از جملات حضرت امام در بیان قانونگرایی و مصلحت اندیشی ولایت فقیه: "جمهوری اسلامی یعنی احکام اسلام، باید احکام، احکام اسلام باشد. این حرف‌هایی که می‌زنند که خیر اگر چنانچه ولایت فقیه درست بشود، دیکتاتوری می‌شود، اینها از باب این است که ولایت فقیه را نمی‌فهمند چیست؟ [می گویند] ولایت فقیه نباید بشود برای اینکه باید حکومت ملت باشد. اینها ولایت‌فقیه را اطلاع بر آن ندارند ـ مسائل این حرف‌ها نیست- ولایت فقیه می‌خواهد جلوی دیکتاتوری را بگیرد نه اینکه می‌خواهد دیکتاتوری کند. ... اگر رئیس‌جمهور با تصویب فقیه باشد با تصویب یک نفری که اسلام را بداند چیست، درد برای اسلام داشته باشد، اگر درست بشود نمی گذارد این رئیس‌جمهور یک کار خطا بکند و اینها این را نمی‌خواهند ... پیغمبر هم خلاف قانون نمی‌توانست بکند، نمی‌کرد هم، البته نمی‌توانست هم بکند. خدا به پیغمبر می گوید که اگر یک حرف خلاف بزنی رگ و تینت [رگ گردنت] را قطع می کنم. حکم قانون است. غیر از قانون الهی کسی حکومت ندارد - برای هیچ‌کس حکومت نیست نه فقیه و نه غیرفقیه - همه تحت قانون عمل می کنند مجری قانون هستند - همه، هم فقیه و هم غیر فقیه همه مجری قانون‌اند- فقیه ناظر بر این است که اینها اجرای قانون بکنند خلاف نکنند، نه اینکه خودش یک حکومتی بکند، بلکه می‌خواهد نگذارد این حکومت‌هایی که اگر چند روز بر آنها بگذرد برمی گردند به طاغوتی و دیکتاتوری، می‌خواهد نگذارد بشود. ("...صحیفه امام، ج ۱۰، ص۳۵۳ رسالت

دلایل عقلی محض بر ولایت فقیه

آیت‌الله عبدالله جوادی آملی

آیت‌الله جوادی آملی یکی از فقها و فیلسوفان اسلامی است که دلایل عقلی متقنی بر ضرورت ولایت فقیه ارائه کرده است. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب «ولایت فقیه، ولایت فقاهت و عدالت» به بررسی دلیل " عقلی محض، " دلیل " مرکب از عقل و نقل " و دلیل " نقلی محض " بر ولایت فقیه پرداخته است که در این مقال دلیل عقلی محض منتشر می‌شود:دلیل عقلی محض همان برهان ضرورت نظم در جامعه اسلامی است که در گذشته بیان گردید و دانستن این نکته درباره آن ضروری است که این برهان، به دلیل آنکه مقدماتی عقلی دارد و از این جهت، دلیلی عقلی است، هرگز ناظر به اشخاص نیست و دارای چهار خصوصیت " کلیت، " "ذاتیت"، " دوام، " و" ضرورت " می‌باشد و به همین دلیل، نتیجه‌ای که از آن حاصل می‌شود نیز کلی و ذاتی و دائمی و ضروری خواهد بود. از اینرو، براهینی که در باب نبوت و امامت اقامه می‌شود، هیچ یک ناظر به نبوت و یا امامت‌شخص خاص نیست و امامت و نبوت شخصی را ثابت نمی کند و در مساله ولایت فقیه نیز آنچه طبق برهان عقلی محض اثبات می‌شود، اصل ولایت‌برای فقیه جامع‌الشرایط است و اما اینکه کدام یک از فقیهان جامع‌الشرایط باید ولایت را به دست گیرد، امری جزئی و شخصی است که توسط خبرگان برگزیده مردم یا راه‌های دیگر صورت می گیرد.در فصل نخست کتاب گفته شد که حیات اجتماعی انسان و نیز کمال فردی و معنوی او، از سویی نیازمند قانون الهی در ابعاد فردی و اجتماعی است که مصون و محفوظ از ضعف و نقص و خطا و نسیان باشد و از سوی دیگر، نیازمند حکومتی دینی و حاکمی عالم و عادل است‌برای تحقق و اجرای آن قانون کامل. حیات انسانی در بعد فردی و اجتماعی‌اش، بدون این دو و یا با یکی از این دو، متحقق نمی‌شود و فقدان آن دو، در بعد اجتماعی، سبب هرج و مرج و فساد و تباهی جامعه می‌شود که هیچ انسان خردمندی به آن رضا نمی‌دهد.این برهان که دلیلی عقلی است و مختص به زمین یا زمان خاصی نیست، هم شامل زمان انبیاء(علیهم‌السلام) می‌شود که نتیجه‌اش ضرورت نبوت است، و هم شامل زمان پس

از نبوت رسول خاتم‌صلی الله علیه و آله و سلم است که ضرورت امامت را نتیجه می‌دهد، و هم ناظر به عصر غیبت امام معصوم است که حاصلش، ضرورت ولایت فقیه می‌باشد.تفاوت نتیجه این برهان در این سه عصر، آن است که پس از رسالت‌ختمیه رسول اکرم، حضرت محمد مصطفی‌صلی الله علیه و آله و سلم، آمدن قانونی جدید از سوی خداوند ناممکن است زیرا هر آنچه که در سعادت انسان تا هنگام قیامت از عقاید و اخلاق و احکام نقش دارد، به دست اعجاز، در کتاب بی‌پایان قرآن نگاشته شده است و از اینرو، یک نیاز بشر که همان نیاز به قانون الهی است، برای همیشه برآورده گشته است و آنچه مهم می‌باشد، تحقق بخشیدن به این قانون در حیات فردی و اجتماعی و اجرای احکام دینی است.در عصر امامت، علاوه بر تبیین قرآن کریم و سنت و تعلیل معارف و مدعیات آن و دفاع از حریم مکتب، اجرای احکام اسلامی نیز به‌قدر ممکن و میسور و تحمل و خواست جامعه، توسط امامان معصوم(علیهم‌السلام) صورت می‌گرفت و اکنون سخن در این است که در عصر غیبت ولی عصر(عجل الله تعالی فرجه الشریف) نیز انسان و جامعه انسانی، نیازمند اجرای آن قانون جاوید است زیرا بدون اجرای قانون الهی، همان مشکل و محذور بی‌نظمی و هرج و مرج، و برده‌گیری و ظلم و ستم و فساد و تباهی انسان‌ها پیش خواهد آمد و بی‌شک، خدای سبحان در عصر غیبت امام زمان(عجل‌الله‌تعالی‌فرجه‌الشریف) ، انسان و جامعه را به حال خود رها نساخته و برای هدایت انسان‌ها، ولایت جامعه بشری را به دست کسانی سپرده است.کسی که در عصر غیبت ولایت را از سوی خداوند بر عهده دارد، باید دارای سه ویژگی ضروری باشد که این سه خصوصیت، از ویژگی‌های پیامبران و امامان سرچشمه می‌گیرد و پرتویی از صفات متعالی آنان است و ما در گذشته از آنها سخن گفتیم (۶۲) . ویژگی اول، شناخت قانون الهی بود زیرا تا قانونی شناخته نشود، اجرایش ناممکن است. ویژگی دوم، استعداد و توانایی تشکیل حکومت‌برای تحقق دادن به قوانین فردی و اجتماعی اسلام بود و ویژگی سوم، امانتداری و عدالت در اجرای دستورهای اسلام و رعایت‌حقوق انسانی و دینی افراد جامعه. به دلیل همین سه ویژگی ضروری است که گفته می‌شود نیابت امام عصر(عج) و ولایت جامعه در عصر غیبت از سوی خداوند، بر عهده فقیهان جامع شرایط(سه شرط مذکور) می‌باشد.تذکر این نکته نیز سودمند است که سلسله جلیله انبیاء(علیهم‌السلام) به نصاب نهایی خود رسیده و با انتصاب حضرت ختمی‌مرتبت‌صلی الله علیه و آله و سلم از سوی خدای سبحان، محال است که کسی به مقام شامخ نبوت راه یابد چنانکه سلسله شریفه امامان(علیهم‌السلام) نیز به نصاب نهایی خود بالغ شده و با انتصاب حضرت بقیهٔ الله(ارواح من سواه فداه)، ممکن نیست که احدی به مقام والای امامت معصوم راه یابد. لیکن برهان عقلی بر ضرورت زعیم و رهبر برای جامعه، امری ضروری و دائمی است و هر کس در زمان غیبت، مسؤولیت اداره امور مسلیمن را داشته باشد، باید به عنوان نیابت از طرف ولی عصر(علیه‌السلام) باشد زیرا آن حضرت، امام موجود و زنده است که تنها حجت‌خدا می‌باشد و همان‌گونه که در عصر ظهور امامان گذشته، در خارج از اقلیم خاص آنان، نائبانی از طرف ایشان منصوب می‌شدند، در عصر غیبت ولی عصر(علیه‌السلام) نیز چنین است و نیابت غیرمعصوم از معصوم، امری ممکن است زیرا امام معصوم دارای شؤون فراوانی است که اگر چه برخی از آن شؤون مانند مقام شامخ ختم ولایت تکوینی، اختصاص به خود ایشان دارد و نائب‌پذیر نیست و هیچ گاه به کس دیگری انتقال نمی‌یابد، ولی برخی دیگر از شؤون آن حضرت که جزء امور اعتباری و قراردادی عقلاست و در زمره تشریع قرار دارد مانند افتاء و تعلیم و تربیت و اداره امور مردم و اجرای احکام و حفظ نظام از تهاجم بیگانگان نیابت‌پذیر است و این نیابت، به فقیهی تعلق می‌گیرد که با داشتن آن سه ویژگی، بتواند در غیبت امام(علیه‌السلام) تا حد ممکن و مقدور، شؤون والای آن حضرت را عملی سازد.چند نکته پیرامون دلیل عقلیاول: گرچه" برهان ضرورت وحی و نبوت " بر اساس اجتماعی بودن زندگی انسان و نیازمندی وی به قانون و عدم امکان تدوین قانون کامل و جامع بدون وحی و نیز عدم سودمندی قانون معصوم، بدون مبین و مجری معصوم، اقامه می‌شود و به همین صورت در کتاب‌های کلامی و فلسفی رایج است، لیکن براهین برخی از مطالب، دارای مراتبی است که طبق کارآمدی آنها، هر یک در جایگاه ویژه خود مطرح می‌شود. آنچه برای اوحدی از انسان‌ها مؤثر است، ارائه برهان وحی و نبوت از طریق نیاز بشر به تکامل

مادی و معنوی و رهنمود وی در سلوک الهی و نیل به لقای خدای سبحان است. اصل این برهان جامع و کامل، از دوده" طه " و نسل" یاسین " است سپس راهیان کوی ولاء و سالکان سبیل‌لقاء، چونان شیخ‌الرئیس(رحمه‌الله) آن را در طی تبیین مقامات عارفین و تشریح منازل سائرین و تعلیل ترتب مدارج و معارج سالکین و اصل بازگو کرد. آگاهان به متون فلسفی و کلامی مستحضرند که طرح مبدا قابلی وحی‌یابی در اثناء" علم‌النفس " است و ارائه مبدا فاعلی آن، در ثنایای مبحث الهی است.اگر چه ابن‌سینا(ره) از ضرورت وحی و نبوت در پایان الهیات‌شفا سخن به میان آورد و بر منهج مالوف حکیمان سخن گفت البته در آنجا نیز، در بحث از عبادات و منافع دنیوی و اخروی آنها، سخنی درباره خواص مردم و تزکیه نفس دارند که علاوه بر صبغه تدین اجتماعی، صبغه تمدن فردی را نیز در اثبات نبوت آورده‌اند (۶۳) لیکن آنچه را که از برهان امام صادق(علیه‌السلام) در کتاب الحجهٔ کافی (۶۴) برمی‌آید، ذخیره عارفان قرار داد و در نمطنهم اشارات وتنبیهات، نقاب از چهره آن برداشت تا روشن گردد که هر انسانی، خواه تنها زندگی کند و خواه با جمع، خواه تنها خلق شده باشد و خواه دیگری نیز آفریده شده باشد، نیازمند وحی و نبوت است یعنی یا خودش پیامبر است و یا در تحت هدایت‌یک پیامبر قرار دارد تا در ظل وحی، به معرفت نفس و شناخت‌شؤون ادراکی و تحریکی روح و کیفیت‌بهره‌برداری از آنها و نحوه ارتباط با جهان خارج و سرانجام، کیفیت هماهنگ کردن بهره‌وری از خود و جهان را در ارتباط با مبدا عالم و آدم فراگیرد و عمل کند": لما لم یکن الانسان حیث‌یستقل وحده بامر نفسه الا بمشارکهٔ آخر من بنی‌جنسه وبمعارضهٔ ومعاوضهٔ تجریان بینهما یفرغ کل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم علی الواحد کثیر وکان مما یتعسر ان امکن وجب ان یکون بین الناس معاملهٔ وعدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیز باستحقاق الطاعهٔ لاختصاصه بایات تدل علی انها من عند ربه ووجب ان یکون للمحسن والمسیء جزاء عند القدیر الخبیر. فوجب معرفهٔ المجازی والشارع ومع المعرفهٔ سبب حافظ للمعرفهٔ ففرضت علیهم العبادهٔ المذکرهٔ للمعبود وکررت علیهم لیستحفظ التذکیر بالتکریر حتی استمرت الدعوهٔ الی العدل المقیم لحیاهٔ النوع ثم زید لمستعملیها بعد النفع العظیم فی الدنیا الاجر الجزیل فی الاخری ثم زید للعارفین من مستعملیها المنفعهٔ التی خصوا بها فیما هم مولون وجوههم شطره. فانظر الی الحکمهٔ ثم الی الرحمهٔ والنعمهٔ تلحظ جنابا تبهرک عجائبه ثم اقم واستقم (" ۶۵) .دوم: تفاوت میان دلیل عقلی محض و دلیل ملفق از عقل و نقل، این است که چون در برخی از استدلال‌ها، برای دوام دین و جاودانگی مکتب، از آیه" لایاتیه الباطل من بین یدیه ولامن خلفه (" ۶۶) و مانند آن استعانت‌شد، لذا تمام مقدمات آن دلیل مزبور، عقل محض نیست و چون پس از فراغ از استمداد به برخی از ادله نقلی، جریان ولایت فقیه با کمک عقلی بررسی شد، لذا چنین دلیلی، ملفق از عقل و نقل محسوب شد اولا، و در قبال دلیل عقلی محض قرار گرفت ثانیا، و سبب تعدد ادله، همانا اختلاف در برخی از مقدمات است زیرا صرف اتحاد در برخی از مقدمات یا کبرای کلی، مایه وحدت دلیل نخواهد شد ثالثا.سوم: برهان عقلی محض، براساس تبیین عقلی صرف که راجع به ملکه علم و ملکه عمل استوار می‌باشد و عقل، هیچ‌گونه خللی در مراحل سه‌گانه نبوت، امامت، و ولایت فقاهت و عدالت نمی‌یابد و اگرچه برهان عقلی، بر شخص خارجی اقامه نخواهد شد، لیکن در مجرای خود که عنوان" فقاهت و عدالت همراه با تدبیر و سیاست " است، هیچ قصوری ندارد تا نیازمند به دلیل منقول باشد و از دلیل نقلی استمداد کند که به سبب آن، برهان عقلی محض، به صورت دلیل ملفق از عقل و نقل تنزل نماید و اگر آسیب موهوم یا گزند متوهمی، دلیل‌نقلی را تهدید می‌کند،دلیل‌عقلی مزبور را نیز با تحدید خویش‌تهدید نماید.غرض آنکه نصاب دلیل عقلی محض، با استعانت از مقدمات عقلی صرف، محفوظ است اگر چه محدوده دلیل ملفق، جایگاه خود را داراست.چهارم: چون عقل از منابع غنی و قوی دین است و بسیاری از مبانی که سند استنباط احکام فقهی و فروع اخلاقی و حقوقی است از آن استخراج می‌شود، پس اگر برهان عقلی، در مقطع سوم از مقاطع سه‌گانه طولی مزبور، بر ضرورت ولایت فقیه عادل اقامه شد، چنین دلیلی، شرعی است و چنان مدلولی، حکم شارع خواهد بود که از طریق عقل کشف شده است زیرا مکررا اعلام شد که عقل، در مقابل نقل است نه در برابر دین و شرع یعنی معقول در قبال مسموع است نه در مقابل مشروع و به تعبیر بهتر، مشروع، گاهی از راه عقل کشف می‌شود و زمانی

از راه نقل. پس اگر ولایت فقیه عادل، با دلیل عقلی صرف ثابت‌شد، چنان ولایتی، مشروع بوده و حکم شریعت الهی را به همراه دارد.پنجم: ممکن است تحریر" قاعده لطف " بر مبنای اهل کلام، مشوب به نقدمقبول باشد زیرا گروهی از آنان نظر اشاعره، قائل به تحسین و تقبیح عقلی نیستند و گروه دیگر آنان، نظیر معتزله، گرچه قائل به حسن و قبح عقلی‌اند، لیکن میان" واجب علی الله " و "واجب عن الله " فرق نگذاشتند چه‌اینکه برخی از اهل کلام، میان امور جزئی و شؤون کلان و کلی فرق ننهادند و چنین پنداشتند که هر امری ظاهرا حسن باشد، انجام آن بر خداوند واجب است و هر امری که ظاهرا قبیح باشد، ترک آن بر خداوند لازم است. کفر کافران را نمی‌توان مورد نقض قرار داد زیرا لطف، به حسب نظام کلی است اولا و به حسب واقع است نه ظاهر ثانیا، که تفصیل آن، از حوصله این مقال و حوزه این مقالت‌بیرون است. لیکن تبیین آن قاعده به صورت حکمت و عنایت الهی در مسائل کلان‌جهان، بر منهاج حکیمان و به عنوان" واجب عن الله " و نه" واجب علی الله " معقول و مقبول است.اگر حکومت عدل اسلامی، ضروری است و اگر تاسیس چنین حکومتی ضروری، بدون حاکم نخواهد بود و اگر حاکم اسلامی، مسؤول تبیین، تعلیل، دفاع و حمایت، و اجرای قوانینی است که اصلا مساسی با اندیشه بشری ندارد و اسقاط و اثبات و تخفیف و عفو حدود و مانند آن، در حوزه حقوق انسانی نبوده و نیست و منحصرا حصیل وحی الهی است، زمام چنین قانونی، فقط به دست صاحب شریعت‌خواهد بود و تنها اوست که زمامدار را معین و نصب می‌نماید و تعیین زمامدار به عنوان حکمت و عنایت"، واجب عن الله " است و فتوای عقل مستقل، پس از کشف چنان حکمت و عنایت، چنین است که حتما در عصر طولانی غیبت، والی و زمامداری را تعیین کرده که در دو رکن رصین علم و عمل(فقاهت و عدالت) ، نزدیک‌ترین انسان به والی معصوم(علیه‌السلام) باشد و این، تنها راهی است که وجوب تصدی وظیفه سرپرستی و ولایت را برای فقیه و وجوب تولی و پذیرش را برای جمهور مردم به همراه دارد زیرا نه جمهور مردم در مدار تدوین قانون الهی و دین خداوند سهیم می‌باشند تا از سوی خود وکیل تعیین نمایند و نه تفکیک وکیل جمهور از ناظر بر حسن جریان راهگشاست به طوری که ملت، مؤمن مدبری را انتخاب نماید و فقیه عادل، بر او نظارت کند زیرا زمام چنین کار و توزیع چنین وظیفه‌ای، درخور حقوق جمهور که در تدوین قانون الهی سهمی ندارد نیست تا در نتیجه، شرکت‌سهامی سرپرستی تشکیل دهد و شخصی را وکیل و فقیهی را ناظر سازد.از اینجا، طریق منحصر نظام اسلامی معلوم می‌شود که همان تصدی فقاهت عادلانه و سیاست فقیهانه، به عنوان نیابت از معصوم(علیه‌السلام) و سرپرستی حوزه اجرای قوانین الهی باشد خواهد بود. البته فقیه عادل که والی امت اسلامی است، می‌تواند وکیل معصوم باشد زیرا وکالت از معصوم ولی، همراه با ولایت‌بر امت است چون وکیل‌ولی، ولایت را به همراه خود دارد لیکن آنچه وکالت از معصوم را حائز است و در نتیجه، ولایت‌بر جمهور مردم را داراست، همانا شخصیت‌حقوقی فقیه عادل یعنی مقام برین فقاهت و عدالت است که شخصیت‌حقیقی فقیه عادل، همتای شهروندان دیگر، "مولی‌علیه " چنان ولایتی خواهد بود.ششم: مدار محوری هر برهان را" حدوسط " او تعیین می‌کند و نتیجه برهان نیز در همان مدار دور می‌زند و هرگز نتیجه برهان، از مدار فلک‌اوسط او بیرون نمی‌رود هر چند که از کبرای عالم استمداد شود و از عموم یا اطلاق اصل جامعی استعانت‌حاصل آید. برهان عقلی بر ضرورت امامت، نتیجه‌ای وسیع‌تر از ضرورت وجود جانشین پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم نمی‌دهد زیرا عنصر محوری امامت، همان خلافت و جانشینی امام از رسول اکرم‌صلی الله علیه و آله و سلم است نه وسیع‌تر از آن تا گفته شود: اگر جامعه با وجود امام معصوم(علیه‌السلام) به تمدنی که عین تدین او است می‌رسد و با نبود پیامبرصلی الله علیه و آله و سلم به مقصد نائل می‌شود، پس دلیل بر ضرورت رسالت و نبوت نخواهد بود.سر ناصواب بودن چنین گفتاری این است که مدار برهان امامت، جانشینی و خلافت از رسول است نه جابجایی امام و رسول تا امام، بدیل و عدیل رسول شود زیرا عنصر اصیل استدلال، همانا اثبات بدل اضطراری است نه بدیلی عدیل. همچنین مدار محوری برهان عقلی بر ولایت‌فقیه و حدوسط آن که تعیین‌کننده مسیر اصلی استدلال است، همانا نیابت نزدیک‌ترین پیروان امام معصوم(علیه‌السلام) و بدل اضطراری واقع شدن وی در صورت اضطرار و دسترسی نداشتن به امام معصوم(علیه‌السلام) که" منوب‌عنه " می‌باشد. بنابراین نمی‌توان گفت:

اگر نظم جامعه بـدون رهبر معصوم حاصل می‌شود، پس نیازی به امام معصوم(علیه‌السلام) نیست و اگر بـدون رهبر معصوم حاصـل نمی‌شـود، پس فقیه، ولایـت امت را فاقـد بـوده، واجـد سـمت رهـبری نخواهـد بود. سر نـادرست‌بودن چنین برداشـتی این است که عصـمت‌والی، شـرط در حال امکان و اختیار است و عدالت آن، شـرط در حال اضـطرار و امتناع دسترسـی به والی معصوم می‌باشد. البته برکات فراوانی در حال اختیار و حضور ولایتمدارانه معصوم بهره امت می‌شود که در حال اضطرار، نصیب آنان نمی‌گردد.برای روشن شـدن این مطلب که از مسائـل" فقه‌اکبر " به شـمار می‌آیـد، نموداری از" فقه‌اصـغر " ارائه می‌شود تـا معلوم گردد که میـان "بـدل اضـطراری " و" بدیل عدیل " فرق وافر است. وظیفه زائری که حج‌تمتع بعهده اوست، تقدیم هدی و قربانی در سـرزمین منی است. اگر فاقد هدی باشد و قربانی مقدور او نیست و در حال اضـطرار به سرمی‌برد، روزه ده‌روز، به عنوان بدل اضطراری از قربانی، وظیفه او خواهد بود": فمن تمتع بالعمرهٔ الی الحج فما استیسر من الهدی فمن لم‌یجد فصـیام ثلثهٔایام فی الحج وسبعهٔ اذا رجعتم تلک عشـرهٔ کاملهٔ ذلک لمن لم یکن اهله حاضـری المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شدید العقاب (" ۶۷) . همان‌گونه که در مثال فقه‌اصـغر نمی‌توان گفت: اگر روزه در حـج تمتع کافی است، نیازی به قربانی نیست و اگر قربانی لازم باشـد، روزه کافی نیست، در ممثـل فقه‌اکبر نیز نمی‌توان گفت: اگر عـدالت فقیه رهبر کـافی است، نیـازی به رهبر معصوم نیست و اگر عصـمت رهبر لازم است، رهبری فقیه عادل کافی نیست زیرا موطن اختیار غیر از ممر اضطرار است. البته اختلاف رای فقهاء که در زمان رهبری فقیه عادل رخ می‌دهـد، غیر قابل انکار است، لیکن حل آن به مقـدار میسور در حال اضـطرار، در پرتو عـدل او ممکن است و هرگز چنین اختلافی در زمان رهبری امام معصوم(علیه‌السـلام) پدید نمی‌آید. البته اختلاف یاغیان‌عنود و طاغیان‌لدود، خارج از بحث است زیرا این گروه هماره دربرابر هرگونه دادخواهی و عـدل‌گستری، به تطاول مبادرت کرده و می‌کننـد و شانی جز محاربت‌با خدا و مخالفت‌با دین او نداشـته و ندارنـد.با این تحلیل، معلوم می‌شود که تمایز امام معصوم و فقیه عادل، از سـنخ تخصـص است نه تخصـیص تا گفته شود: "عقلیهٔ الاحکام لاتخصـص " یعنی در حال اختیار، عصمت رهبر لازم است و در حال اضطرار، عدالت وی کافی می‌باشد و بر همین حدوسط، برهان عقلی اقامه شده است.هفتم: گرچه عناصر ذهنی برهان حصولی را عناوین ماهوی یا مفهومی تشکیل می‌دهند، لیکن افراد آن ماهیات یا مصادیق این مفاهیم، همانا امور وجودی‌اند که نه‌تنها اصالت ازآن آنهاست، بلکه تشکیک و تعدد مراتب و تعین حـدود و احکـام بر حسب مراتب وجـودی، مطلـبی است متقن و حکم مسـلم هسـتی است. اگر قاعـده لطـف متکلمـانه یـا حکمت و عنایت‌حکیمانه ارائه می‌شود و اگر قاعـده نظم و عـدل فقه سائسانه و مانند آن مطرح می‌گردد، همراه با تشـکیک و شدت و ضـعف درجات وجودی است و اگر ملکه علم و عـدل رهبران دینی بازگو می‌شود، همتای با تشـکیک و تفاوت مراتب وجودی است و لذا، حفظ مراتب سه‌گانه نبوت، امامت، فقاهت و نیز صیانت درجات عصمت ویژه پیامبر از یک‌سو و عصمت امام معصوم(علیه‌السلام) از سوی دیگر و عدالت فقیه که مرحله ضعیف از ملکه صیانت نفس از هوس و حفظ روح از هواست از سوی سوم، لازم خواهد بود به گونه‌ای که ضـرورت نبوت، عرصه را بر امـامت امام معصوم تنگ نمی‌کنـد و ضـرورت امامت معصوم نیز ساحت فقاهت را مسـدود نمی‌سـازد چه‌اینکه برهـان ولایـت و رهـبری فقیه عـادل، هرگز ضـرورت نیـاز به امـام معصوم(علیه‌السـلام) را پس از ارتحـال رسول اکرم‌صـلی الله علیه و آله و سـلم برطرف نمی‌نمایـد ولـذا، هیـچ‌گاه نمی‌توان گفت: اگر رهبری غیر معصوم کافی است، پس بعـد از ارتحال رسول اکرم‌صلی الله علیه و آله و سلم، نیازی به امام معصوم نیست و جریان غیبت امام‌عصر(علیه‌السلام) مخدوش می‌شود.سر نارسائی چنین گفتـاری آن است که مراتب معقول و مقبول، حفظ نشـد و تمایز اختیار و اضـطرار، ملحوظ نگشت و تفاوت وحـدت تشـکیکی یا وحدت شخصـی، منحفظ نماند زیرا با درجه معین از لطف، حکمت، نظم، و قسط و عدل، نمی‌توان نتائج‌سه‌گانه نبوت، امـامت، و ولایـت فقیه عادل را ثابت نمود، لیکن با درجات متعـدد از اصول گذشـته در طی سه برهان با سه حـدوسط، کاملا میسور خواهـد بـود.هشـتم: ویژگی زمـان اختیـار ایـن اسـت کـه بـه ترتیـب، وجـود پیامبرصـلی الله علیـه و آلـه و سـلم و سـپس وجـود امـام معصوم(علیه‌السـلام) ضروری خواهد بود و چون عصمت رهبر، شرط است و راهی برای شناخت عصمت نیست، لذا یا با معجزه و یا

با نص و تعیین شخصی رهبر معصوم قبلی، رهبری والی فعلی، معلوم می‌شود اما در زمان اضطرار که به ولایت فقیه بسنده می‌شود، برای آن است که فقاهت‌شناسی و عدالت‌یابی، مقدور بشر است و لذا می‌توان آن اوصاف را از راه خبرگان شناخت لیکن قدرت شناخت، تنها تاثیری که دارد این است که نیاز به اعجاز و مانند آن را برطرف می‌کند نه آنکه زمام تعیین رهبر را به دست جمهور و مردم بسپارد زیرا رهبر اسلامی، متولی دین خدا و مکتب الهی است. دین الهی و مکتب خدا، حق جمهور نیست تا زمام آن را به دست‌شخص معین هر چند فقیه عادل باشد بسپارد زیرا خود جمهور"، مورد حق " است نه" مصدر حق " و به اصطلاح"، مبداقابلی "اجرای حدود، احکام، عقائد، و اخلاق الهی است نه" مبدافاعلی " آن و لذا زمام تبیین، تقلیل، حمایت و دفاع، هدایت و تبلیغ و دعوت، و بالاخره اجرای آن باید از سوی صاحب دین و مالک مکتب و به اصطلاح، مبدافاعلی قانون سماوی تعیین شود زیرا مکتب الهی، قانون مدون بشری نبوده و عصاره اندیشه اندیشوران جامعه نخواهد بود و لذا هیچ یک از شؤون یادشده آن، در اختیار جمهور مردم نیست تا زمام حق خود را به دیگری واگذار کنند و او را وکیل خویش قرار دهند چه‌اینکه شخصیت‌حقیقی فقیه عادل نیز هیچ سهمی در امور مزبور ندارد بلکه چونان شهروندان دیگر، تنها پذیرای ولایت فقاهت و عدالت است بدون آنکه تافته‌ای‌جدابافته از جمهور مردم باشد.غرض آنکه فرق معصوم و غیرمعصوم، گذشته از مقام معنوی، در سهولت‌شناخت و صعوبت آن است نه در ولایت و وکالت که معصوم، ولی بر مردم باشد و فقیه عادل، وکیل جمهور.* ترس دشمنان از ولایت فقیهباید توجه داشت که دشمنان اسلام و مسلمانان، بیش از خود قانون آسمانی، از قانون‌شناسی که بتواند قانون الهی را بعد از وظائف سه‌گانه قبلی یعنی تبیین، تعلیل، و دفاع علمی، قاطعانه پیاده کند هراسناکند و با انتخاب رهبر است که بیگانگان آیس و ناامید می‌شوند چرا که تنها با وجود رهبر قانون‌شناس و عادل و توانا است که دین الهی به اجرا درمی‌آید و ظهور می‌کند.دشمنان اسلام، در زمان پیامبر اسلام‌صلی الله علیه و آله و سلم، به این امید نشسته بودند که لااقل پس از رحلت آن حضرت، کتاب قانون، بدون" مجری " بماند و آنگاه، با این قانون مکتوب و نوشته شده، به خوبی می‌توان کنار آمد وآن را به دلخواه خود تفسیر کرد. اما وقتی برای این کتاب، مجری و مفسری به نام علی‌بن ابی‌طالب(علیه‌السلام) نصب شد و او، امیر مؤمنان و رهبر جامعه اسلامی گشت، آن دشمنان به کمین نشسته، ناامید گشتند و آیه شریفه" الیوم یئس الذین کفروا من دینکم فلا تخشوهم واخشون (" ۶۸) در همین باره نازل شد. خدای سبحان می‌فرماید: امروز که روز نصب ولایت است، کافران از دین شما و از اضمحلال و به انحراف کشیدن آن ناامید گشتند پس دیگر از آنان هراسی نداشته باشید و از غضب خدا بترسید که در اثر سستی و کوتاهی‌تان شامل شما گردد. اگر دین خدا را یاری کنید و پشت‌سر ولی خدا و رهبر خود حرکت نمائید، خدایی که همه قدرت‌ها از ناحیه اوست، حافظ و نگهدار و ناصر شما خواهد بود": ان تنصروا الله ینصرکم ویثبت اقدامکم (" ۶۹) .فرارو

ولایت، رعایت مصالح یا توتالیتاریسم؟

مهدی امینیان ولایت مطلقه فقیه، میراث گرانبهای امام خمینی و روح و هویت انقلاب اسلامی‌است . امروزه، این نظریه، تنها یک نظریه سیاسی و فقهی در کنار دیگر نظریه ها نیست، بلکه جوهره نظام اسلامی‌و محور قانون اساسی است . مشروعیت قوای سه گانه : مقننه، قضائیه و مجریه، بستگی به آن دارد. ولی فقیه، در عمل باید به معیارها و قانونها و آیینهایی پایبند باشد، تا دستورها و فرمانهای او، جلوه ای از فرمان حق باشند:

۱- پا یبندی دقیق و همه سویه به معیارها و آیینهای اسلامی؛ ۲- نگه داشت مصلحت اسلام و مسلمانان در تمامی حرکتها و برنامه ها و دستورها.امام خمینی که بیشترین تاکید را بر ولایت مطلقه فقیه داشت و حکومت الهی خویش را بر این اصل استوار ساخت، در جای جای کتاب" ولایت فقیه "و" کتاب البیع، "بر دو شرط یاد شده پای می فشارد. دو مقوله بنیادین درخصوص مصلحت: ۱- بازشناسی مصلحتها به هدف صدور احکام حکومتی بر عهده چه کسی است ؟ ۲-چه معیارها و ترازهایی دارد؟منشا بسیاری از

اشکالها و شبهه ها، نشناختن جایگاه شرعی و فقهی احکام مصلحتی است .در پاسخ به پرسش دوم، باید چنین گفت که در بازشناسی مصالح، می‌بایست دو شرط را رعایت کرد: ۱–مصلحت سنجیها باید با توجه به قانونهای شریعت اسلامی انجام گیرد. ۲– در بازشناسی مصالح، اصل اهم و مهم رعایت گردد. شاید حساس ترین و مهم ترین مرحله در بازشناسی مصالح، نگه‌داشت تراز دوم باشد. در همین جاست که گروهی پنداشته اند امام خمینی فوق فقه و فوق شریعت سخن گفته است .پیش داشتن مهم تر بر مهم، اصلی است خردمندانه و مورد تائید اسلام . همه فقهای اسلام در باب تزاحم، بر این باورند که باید به تکلیف اهم عمل شود و از مهم دست برداشته شود. تاکید امام بر پیش داشتن مصلحت نظام و مردم، در همین راستا قرار می گیرد": مصلحت نظام از امور مهمه ای است که گاهی غفلت از آن، موجب شکست اسلام عزیز می گردد. امروز جهان اسلام، نظام جمهوری اسلامی ایران را تابلوی تمام نمای حل معضلات خویش می دانند. مصلحت نظام و مردم از امور مهمه ای است که مقاومت در مقابل آن، ممکن است اسلام پابرهنگان زمین را در زمانهای دور و نزدیک زیر سئوال ببرد و اسلام و آمریکایی مستکبرین و متکبرین را با پشتوانه میلیاردها دلار به وسیله ایادی داخل و خارج آن، پیروز گرداند. ("صحیفه نور ، ج ۲/۱۷۶؛ ج ۲/۱۱۲؛ ج ۷۳۵۷) امام(ره) حتی اعتبار وکالت نمایندگان را به رعایت مصالح دانسته و خطاب به نمایندگان مردم در خبرگان قانون اساسی می فرماید": همه تان هم اگر چنانچه یک چیزی بگویید برخلاف مصالح اسلام باشد، وکیل نیستید، از شما قبول نیست، مقبول نیست، ما به دیوار می زنیم حرفی که برخلاف مصالح اسلام باشد.("صحیفه امام، ج ۱۰، ص۲۲۱ پیش داشتن حکم حکومتی، بر احکام اولیه در برخی از جاها، بر اساس معیار تزاحم صورت می گیرد و نه از باب اینکه ولی فقیه، نسبت به دستگاه فقه و شریعت، ولایت مطلقه دارد، چنانچه شماری پنداشته اند. (مجله کیان ، شماره ۲۴/۲۱) پیشتر بودن حکم حکومتی بر حکم شرعی اول، به معنای تعطیل کلی و یا نسخ آن نیست، بلکه دستور به توقف موقت اجرای آن، به سبب تزاحم با یک حکم شرعی اهم است . این حق را شرع و عقل به حاکم اسلامی داده است . پیامبراسلام (ص) و علی علیه السلام بارهای بار از این حق استفاده کردند؛ یعنی آن دو بزرگوار، اجرای حکم شرعی را به سبب اجرای یک حکم شرعی مهم تر و یا مصلحتی مهم تر، تا زمانی خاص، واپس انداخته اند. تفاوت بنیادین نظام ولایت مطلقه فقیه با نظام توتالیتار و دیکتاتوری: عده ای مطرح کرده اند که اگر محور اصلی حکومت اسلامی ولی فقیه جامع الشرایط باشد و احکام حکومتی او لازم الاجرا باشد،حکومت دیکتاتوری به وجودمی آورد. به عبارتی، ولایت فقیه به معنای حاکمیت رأی و نظر یک فرد در رأس نظام، بر ملّت است و این نوع حکومت استبدادی به نام دین است که در اصطلاح فرهنگ سیاسی به آن (نظام توتالیتار) می‌گویند.تفاوت توتالیتاریانیسم با نظام ولایت فقیه: (توتالیتار) Totalitar به معنای تام گرا،تمامت خواه،مطلق گرا،یکّه تاز،استبداد فراگیر است. بر اساس این نظام،دیکتاتور، نه تنها حکومت را کنترل می‌کند بلکه اقتصاد،خانه،مدرس،مطبوعات،رادیو،سینما،کلیسا و اگر بتواند روح و فکر تمام مردم،درکنترل رهبری قرار می گیرد.ویژگی های عمده توتالیتاریانیسم عبارتند از:۱– ایدئولوژی: در نظام های توتالیتار،ایدئولوژی یک نظریه رسمی و اعلام شده از پیش شخص یا حکومت است که تمام مردم زیر سلطه باید آن را به ظاهر هم که شده،بپذیرند. یعنی در حقیقت جهان را آن گونه ببینند که شخص جناب حاکم و دیکتاتور می خواهد.این نوع حکومت ها یک سراب آبادی را به عنوان نقطه اوج جامعه خودشان به شکل خیالی تصویر می‌کنند.۲– رهبر: هر رژیم توتالیتار دارای سلسله مراتبی است که در رأس آن یک رهبر وجود دارد.معمولاً این رهبر عنوان ویژه ای برای خود انتخاب می کند.مثلاً هیتلر همیشه اصرار داشت که او (مردم آلمان) است. در حقیقت رهبر به صورت یک (بُت) به تمام معنی در می آید.۳– حزب: یک حزب سراسری دارای تشکیلات شبه نظامی و حتی نیمه نظامی (مثل نازی ها). ۴.استفاده از ترور و ارعاب و فشار،برای نیل به اهداف خود. ۵.کنترل متمرکز و شدید تمام وسایل ارتباطات و تبلیغات. ۶.انحصار قدرت. ۷.کنترل اقتصادی متمرکز در دست دیکتاتور. ۸.ضدّیت با فرهنگ و معنویت با توجه به آنچه بیان شد و آنچه که می آید کاملاً معلوم می شود که نظام مبتنی بر ولایت فقیه،ضدّیت عمیقی با شیوه حکومت توتالیتاریانیسم دارد.برداشت ناصحیح از مفهوم

(اطلاق) باعث گردیده بعضی ولایت مطلقه را با دیکتاتوری اشتباه بگیرند. بلکه چنانچه پیشتر گفته شد،(اطلاق) در مقابل (تقیید) است و هرگز به معنای نامحدود بودن ولایت فقیه نیست،لذا این اطلاق،اطلاق نسبی است و در چارچوب مقتضیات فقه و شریعت و مصالح امت،محدود می باشد.جدای از این نکته مهم، به چند تفاوت اصلی در این زمینه اشاره می شود:۱.در نظام توتالیتار،حاکمیت مطلقه فرد و شخص دیکتاتور و یا نظام مستبد است،در صورتی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه،حاکمیت از آن شخصیت فقیه است و شخص ولی فقیه نیز ملزم به رعایت اصول است و خواسته های فردی و شخصی او دخالتی در امور جامعه مسلمین نداردو نباید داشته باشد؛اگر چه عنوان ولایت فقیه در شخص ولی فقیه تبلور می کند.به عبارتی دیگر،در حکومت های توتالیتار،کسانی غیر از زورمداران حاکم،مشمول قانون هستند؛و از این رو همواره منافع خاص حاکم یا حاکمان مدار تصمیم و تصویب است نه مصالح عمومی! و هرگز تعدّد حیثیت و مرزبندی میان منافع شخص و مصالح نوعی وجود نداشته و با یکدیگر آمیخته شده است.اما بر اساس اندیشه دینی حکومت،ولی فقیه دارای دو حیث حقوقی یا منصبی و حقیقی یا شخصی است. از لحاظ حقیقی فردی از آحاد ملت و امت اسلامی است و مشمول قانون و در مقابل آن پاسخگو می باشد و به لحاظ حقوقی که در واقع به بینش و دانش خاصّ دینی و صلاحیت ها و قابلیت های عملی او بر می گردد یک (دین شناسِ برتر) است،لذا در جامعه دینی قول و حکم او مسموع و مقبول و حتی الزامی است.۲.در نظام توتالیتاری،هدف (انسانی یا غیر انسانی،مقدس یا غیر مقدس) وسیله را توجیه می کند؛و حال آن که در نظام ولایت فقیه،هدف مقدّس و انسانی،وسیله را توجیه نمی کند و از هر وسیله ای برای وصول به هدف نمی توان استفاده کرد.۳.در نظام توتالیتاری،حاکمیت فراگیر بر تمامی گستره،ابعاد و مراتب وجودی ملت و مردم،نوعاً برون زا،عارضی و تحمیلی است،در صورتی که در نظام مبتنی بر ولایت فقیه،این خصیصه،مبتنی و منبعث از ایمان و اعتقاد و نیز گرایش آزادانه،اختیاری و انتخاب خود ملت و مردم است و به اصطلاح درون زا می باشد.بد نیست که اشاره کنیم که القای این شبهه در مورد ولایت فقیه تازگی ندارد؛در آغاز انقلاب به هنگام بحث درباره قانون اساسی در مجلس خبرگان به صورت گسترده ای این شبهه شایع شد،تا آنکهامام خمینی (ره) فرمود": مع الاسف،اشخاصی که اطلاع ندارند بر وضعیت برنامه های اسلامی،گمان می کنند که اگر چنانچه ولایت فقیه در قانون اساسی بگذرد،این اسباب دیکتاتوری می شود،در صورتی که ولایت فقیه است که جلوی دیکتاتوری را می گیرد؛اگر ولایت فقیه نباشد،دیکتاتوری می شود... اسلام حکومتش حکومت قانون است،یعنی قانون الهی،قانون قرآن و سنّت است؛و حکومت،حکومت تابع قانون است.یعنی خود پیغمبر هم تابع قانون خود،امیرالمؤمنین هم تابع قانون خود،تخلف از قانون یک قدم نمی کردند و نمی توانستند بکنند. ("صحیفه نور،ج۶،ص۲۵۳)مقام معظم رهبری نیز در این خصوصمی فرماید": ولایت،یعنی حکومت الهی،که هیچ اثری از خودپرستی،سلطنت و اقتدار خود خواهانه در آن وجود ندارد.اگر وجود پیدا کرد،ولایت نیست فرق بین حکومت و ضمانت های الهی با غیر الهی این است که در ضمانت های الهی ضمانت درونی است،اگر کسی که متصدّی مقامی است،شرایط آن را نداشت،به خودی خود این پیوند خلع می شود.این امر خیلی مهم است.بنای ولایت الهی،بر هضم شدن در امر و نهی پروردگار است؛درست نقطه مقابل سلاطین مادی و حکومت های بشری.("سخنرانی ۱۶/۱/۱۳۷۸ ، به نقل از روزنامه ی جمهوری اسلامی)تفسیرهای نادرست از ولایت مطلقه فقیه:ولایت مطلقه فقیه یا حکومت مطلقه : شماری با همانندی گویشی که میان ولایت مطلقه فقیه و حکومت مطلقه دیده اند، پنداشته اند که آن دو یکی هستند. ناآگاهان و غرض ورزان در داخل و خارج، این همانندی را سوژه مناسبی برای تبلیغات علیه ولایت فقیه دانسته و با همه توان تلاش می‌ورزند که حکومت مبتنی بر ولایت فقیه را استبدادی معرفی کنند: حکومتی که در امور کشور و حقوق مردم بدون در نظر گرفتن هیچ معیار و ملاکی دخالت می کند، حکومتی که آزادی مردم را از آنان دریغ می‌دارد و به آنان اجازه هیچ گونه انتقاد و اعتراضی نمی‌دهد و...بله، حکومت مطلقه، حکومتی استبدادی است . حکومت استبدادی، بر اساس حاکمیت فرد و یا گروه ویژه ای بنا شده است . حکومتی است زورمدارانه، سرکوبگر، خشن و غیر پایبند به قانون و معیار و تراز.در این گونه حکومتها، اراده مردم هیچ

نقشی ندارد، مصالح مردم در نظر گرفته نمی‌شود. حاکمان هیچ وظیفه ای نسبت به مردم احساس نمی‌کنند و خواسته های شخصی و گروهی را بدون هیچ معیاری به اجرا می‌گذارند. در چنین نظامهایی، حکومتگران، حکومت را از آن خود و خاندان خود می‌دانند. بیشترین جنایتها را در طول تاریخ، این حاکمان خود کامه و مستبد انجام داده اند: اینان، برای حفظ تاج و تخت خویش، حتی فرزندان و برادران خود را به احتمال مزاحمت به خاک و خون کشیده اند آیا ولایت مطلقه فقیه چنین است ؟ آیا در کارنامه چندین ساله حکومت فقیه، نشانی از این تجاوزگریها، حق کشیها، به مسلخ بردنها دیده می‌شود؟ البته، هم دشمنان درجه یک انقلاب اسلامی‌و هم گروههای وابسته، خوب می‌دانند که حکومت فقیه، حکومت مهر و عشق و مردم دوستی است و آنان همین را نمی‌خواهند، چون می‌دانند در حکومتی که بر عشق و دوستی به مردم بنا شود، جایی برای استعمار و فریب خلق و به تاراج بردن سرمایه های ملی نخواهند بود؛ از این روی ناگزیرند که در بوقها بدمند که هان ای مردم ! از حکومت فقیه کناره گیرید و...روشن است که برابر معیارها و ترازهای اسلامی، اگر یکی از آن ویژگیهای حکومت مطلقه، در ولی فقیه، یافت شود دیگر مشروعیت ندارد. همان گونه که اشاره کردیم . اطلاق در ولایت مطلقه، در برابر تقلیدی است که درباره اختیارهای ولی فقیه گفته اند. ولایت مطلقه، یعنی فقیهی که حاکم است، همان اختیارهای حکومتی پیامبر(ص) و امامان علیه السلام را دارد، نه بخشی از آن را. بر این اساس، ولایت مطلقه فقیه، نه تنها با حکومت مطلقه، که با هیچ یک از گونه های حکومتهایی که در فلسفه سیاسی آمده است، همخوانی ندارد. اگر بخواهیم آن را با تقسیم بندی مشهور بسنجیم، از گونه مشروطه به شمار می‌آید، البته نه به معنای غربی آن. مشروطه یعنی مشروطه به همه شرایط و معیارهایی که شریعت اسلامی‌برای ولی فقیه، در نظر گرفته است .شرایطی که در فلسفه سیاسی اسلام، بویژه شیعه برای رهبری آمده، دقیق ترین و سخت ترین شرایط است . به گفته حضرت امام" :حکومت اسلامی‌نه استبدادی است، نه حکومت مطلقه، بلکه مشروطه است. البته نه مشروطه به معنای متعارف فعلی آن که تصویب قوانین تابع آرای اشخاص و اکثریت باشد. مشروطه از این جهت که حکومت کنندگان در اجرا و اداره مقید به یک مجموعه شرط هستند که در قرآن کریم و سنت رسول اکرم(ص) معین گشته است . ("ولایت فقیه، امام خمینی، ص ۳۳ رسالت

ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی

نویسنده: رضا واعظی

ولایت فقیه و به ویژه ولایت مطلقه فقیه، از مهم ترین مفاهیمی است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی در عرصه اندیشه سیاسی ایران مطرح شده است. اهمیت این مفهوم هم بدان دلیل است که دشمنان مغرض و سرسختی دارد و هم از آن روست که بسیاری از دوستان و طرفدارانش تبیین های صحیح و استواری از آن ارائه نداده اند و بیشتر به تمجید و تحسین آن می پردازند. در هر حال اصل ولایت فقیه یکی از اصول اساسی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران است که به دلیل مصون بودن از هرگونه بازنگری و حاکمیتی که نسبت به سایر اصول دارد، جزو ارکان اصلی قانون اساسی به شمار می رود. با این وجود، درباره اطلاق آن که نشان دهنده حوزه اختیارات ولی فقیه است دیدگاه های مختلفی وجود دارد. از آن جا که قانون اساسی یکی از مهم ترین منابع حقوقی از جمله حقوق اساسی است، بررسی این موضوع بر اساس مفاد موجود در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران می تواند بهترین راهکار برای تبیین معنای ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی و به تبع آن در نظام جمهوری اسلامی باشد. بر این اساس لازم است ابتدا منظور از «مطلقه» را مشخص کنیم و آن گاه به حوزه اختیارات ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی بپردازیم.معنای «اطلاق» در ولایت مطلقه فقیهیکی از اولین شبهاتی که درباره ولایت مطلقه فقیه مطرح شد، مسئله اطلاق ولایت است. برخی گفته اند: اطلاق به معنای رها بودن از هرگونه قید و شرط است و ولایت مطلقه بدین معنی است که ولی فقیه می تواند در همه امور مردم اعم از خصوصی و عمومی تصرف کند؛ مجاز است که در اموال و نفوس اشخاص تصرف کند و مثلا آنان را به طلاق همسرشان وادار

کند و یا هر زمان که خواست، قوانین عادی و اساسی را زیر پا بگذارد، مجلس شورای اسلامی و مجلس خبرگان را منحل کند و یا حتی شکل نظام را تغییر دهد، بدون این که از این جهت محدودیتی داشته باشد یا کسی بتواند از دستور او تخلف کند یا او را مورد مواخذه قرار دهد و در یک کلام، ولایت مطلقه یعنی آن که ولی فقیه مافوق قانون است، همان گونه که در حکومت مطلقه، حاکم چنین موقعیتی دارد. (فصلنامه علوم سیاسی، پاییز ۱۳۷۷، ص۲).باید یادآور شویم که ظاهرا یکی از عوامل پیدایش چنین توهمی شباهت لفظی میان ولایت مطلقه و حکومت مطلقه است. آشنایان با علم حقوق و سیاست می دانند که در اصطلاح این دو علم، حکومت مطلقه در بسیاری از موارد به معنای حکومت استبدادی به کار می رود. یعنی حکومتی که پای بند به اصول قانونی نیست، هر زمان که بخواهد به حقوق اتباع خود تجاوز می کند. (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۷، صص ۲۵۰-۲۴۹) بر این اساس گاهی چنین تصور می شود که لفظ «مطلقه»، هم در ولایت مطلقه و هم در حکومت مطلقه به معنای رها از هرگونه قید و شرط است و از آن جا که ولایت نیز به معنای حکومت است، پس این دو اصطلاح در معنا مساوی و نشانگر حکومتی است که به هیچ ضابطه و قانونی پای بند نیست و تمام قدرت در دست حاکم یا هیئت حاکم متمرکز است، بدون این که صاحبان قدرت در استفاده از آن هیچ گونه محدودیت و یا مسئولیتی داشته باشند. اما با مراجعه به تبیین دقیق ولایت مطلقه فقیه در کتاب های معتبر فقهی همچون کتاب البیع حضرت امام خمینی(ره) به وضوح در می یابیم که اطلاق ولایت به هیچ وجه به معنای رها بودن آن از هرگونه قید و شرط نیست، بلکه اصولا- اطلاق در اینجا و در هر جای دیگر یک مفهوم نسبی دارد و از این رو، در علم اصول فقه گفته می شود: «الاطلاق و التقید امران اضافیان»؛ اطلاق و تقید دو امر نسبی (یا اضافی) است (اصطلاحات الاصول،آیت ا... مشکینی، ۱۳۷۶، ص۲۴۷).توضیح این که اطلاق از جمیع جهات، حتی در مورد خداوند نیز تحقق ندارد. زیرا خداوند متعال نیز بر اساس ضوابط و حدود و قیود معینی اعمال قدرت می کند که همان حسن و قبح عقلی است. یعنی خداوند هیچ گاه به انجام کاری که عقلا قبیح است (مانند ظلم) فرمان نمی دهد و از انجام کاری که عقلا حسن و پسندیده است (مانند عدل) نهی نمی کند. البته این قیود از ذات خداوند نشأت گرفته است نه از منشاء دیگری، ولی به هر حال افعال خداوند نیز بدون قید و شرط نیست.پیامبران و ائمه (ع) نیز همین طور هستند. یعنی اعمال ولایت و تصرفات آنان مقید به قیود و حدود الهی است و مطلق از جمیع جهات نیست. وقتی که اعمال ولایت خداوند و معصومین(ع) این چنین مقید و محدود باشد، تکلیف ولی فقیه نیز به طریق اولی معلوم خواهد بود. پیامبر اکرم(ص) و ائمه(ع)، هم به دلیل برخورداری از مقام عصمت دارای ولایت بر مردم هستند و هم به دلیل دارا بودن منصب حکومت و سرپرستی جامعه. ولی محدوده این دو ولایت با هم فرق دارد؛ به این صورت که آن حضرات(ع) بر اساس مقام عصمت خود مجاز به تصرف در امور خصوصی مردم هستند؛ یعنی می توانند در امور شخصی مردم به آنان امر و نهی کنند و مثلا به کسی دستور دهند که همسرش را طلاق دهد یا اموالش را بفروشد یا شغل معینی را عهده دار شود. اما بر اساس ولایت و حکومت خود بر جامعه، فقط مجاز به تصرف در امور عمومی مردم هستند. زیرا حکومت اصولا- عهده دار تنظیم امور عمومی مردم است؛ یعنی اموری که ناشی از زندگی اجتماعی است.از این دو قسم ولایت تنها قسم دوم، یعنی ولایت ناشی از مقام حکومت و سرپرستی جامعه، به فقهای جامع الشرایط در عصر غیبت منتقل شده است و از این رو، می بینیم که حضرت امام خمینی(ره) در بحث ولایت فقیه خود به طور مکرر تصریح می کنند که منظور از ولایت فقها در عصر غیبت، همان ولایت از قسم دوم است: «فللفقیه العادل جمیع ما للرسول و الائمه علیهم السلام مما یرجع الی الحکومه و السیاسه»؛ (کتاب البیع، امام خمینی، جلد ۲، ص ۴۶۷)؛ تمامی اختیارات پیامبر اکرم(ص) و ائمه (ع) که به حکومت و سیاست بر می گردد برای فقیه عادل نیز ثابت است.«فتحصل مما مر ثبوت الولایه للفقها من قبل المعصومین(ع) فی جمیع ما ثبت لهم الولایه فیه من جهه کونهم سلطانا علی الامهٔ» (همان، ص۴۸۸)؛ ثابت است ولایت برای فقها از جانب معصومین(ع) در تمام اموری که معصومین(ع) از جهت حاکم بودن بر امت، در آن ها دارای ولایت هستند.«ما ثبت للنبی صلی ا... علیه و آله و الامام علیه السلام من جههٔ ولایته و سلطنته ثابت للفقیه»؛ (همان. ص ۴۸۹)؛ هر آنچه برای پیامبر اکرم(ص) و

امـام معصوم(ع) از جهت ولایت و حکومت ثابت است، برای فقیه نیز ثابت می باشـد.و در همان جا صـفحه ۴۹۶ می فرمایند:فقیه از تمامی اختیارات امام(ع) برخوردار است، مگر در مواردی که دلیلی قائم شود بر این که اختیار امام معصوم(ع) ناشی از جهت ولایت و حکومت نیست، بلکه به دلیل جهات شخصـی (همانند عصـمت) است.همچنین توضـیح می دهند که مراد از ولایتی که به فقها در عصر غیبت انتقال پیدا کرده است، ولایت کلیه الهیه نیست، بلکه ولایت جعلی اعتباری است که همان منصب حکومت و فرمانروایی می باشـد: «لیس المراد بالولایه... »(همان، ص۴۸۳)؛ مراد از ولایـت (در بحـث ولایـت فقیه) ولایـت کلیه الهیه که در زبـان عرفـا و بعضـی از اهل فلسـفه رایج است، نمی باشد. بلکه مقصود از آن ولایت جعلی اعتباری است، مانند حکومت عرفی و دیگر منصب ها و مقـام هـای عقلایـی؛ همچون خلافتی که خداونـد متعال برای داوود(ع) جعل کرد و حکومت بر اساس حق در بین مردم را بر آن (خلافت) متفرع سـاخت و ماننـد نصب علی(ع) به عنوان خلیفه و ولی بر امت از سوی رسول خـدا(ص) به امر خداونـد متعـال.و در نهـایت برای این که جـای هیـچ گـونه برداشت نـاصوابی بـاقی نمانـد، می فرماینـد:«ان مـا ثبت للنبی (ص) و الامـام (ع)... »(همـان، ص۴۸۹)؛ اگر برای معصوم(ع) از غیر جهت حکومت و فرمـانروایی اش بر جـامعه، ولایـتی ثـابت باشـد ماننـد ولایـت بر طلاق دادن همسـر مردی یـا فروش اموال او یـا مصـادره دارایی اش، چنین ولایـتی برای فقیه ثـابت نخواهـد بود. زیرا این ولایـت، ناشـی از جنبه حکمرانی و امـارات معصومین (ع) نیست و هیـچ یـک از ادله ولایت فقیه نیز بر ثبوت چنین ولایتی برای فقها در عصـر غیبت دلالت نـدارد. بنابراین نفی مصادیق این قسم از ولایت برای فقها، به منزله تخصـیص بر ادله ولایت فقیه نیست.نتیجه آن که اطلاق ولایت به هیـچ وجه به معنای بی قیـد و شـرط بودن آن نیست لـذا بین ولایت مطلقه و حکومت مطلقه یا اسـتبدادی تفاوت زیادی وجود دارد؛ چنان که امام خمینی(ره) نیز به این تفاوت اشاره می کنند و می فرمایند:«اسلام بنیان گذار حکومتی است که در آن نه شیوه استبداد حاکم است که آرا و تمایلات نفسانی یک تن را بر سراسـر جامعه تحمیل کنـد و نه شـیوه مشـروطه و جمهوری که متکی بر قوانینی باشـد که گروهی از افراد جامعه برای تمامی آن وضع می کنند. بلکه حکومت اسـلامی نظامی است ملهم و منبعث از وحی الهی که در تمـام زمینه هـا از قـانون الهی مـدد می گیرد و هیـچ یک از زمامـداران و سرپرسـتان امور جامعه را حق اسـتبداد رای نیست. تمام برنامه هایی که در زمینه زمامـداری جامعه و شـئون و لوازم آن جهت رفع نیازهای مردم به اجرا درمی آید باید بر اساس قوانین الهی باشـد.این اصـل کلی حـتی در مورد اطـاعت از زمامـداران و متصـدیان امر حکومت نیز جـاری و سـاری است. بلی این نکته را بـاید بیفزاییم که حاکم جامعه اسـلامی می تواند در موضوعات بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند، این اختیار هرگز اسـتبداد به رای نیست، بلکه در این امر مصـلحت اسـلام و مسلمین منظور شده است.پس اندیشه حاکم جامعه اسـلامی نیز همچون عمل او تابع مصالح اسـلام و مسـلمین است.» (همان، ص۴۶۱)جایگاه ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسیجایگاه ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسـی از موضوعات مهمی است که در حوزه اندیشه سیاسی جامعه ما مطرح است. مسئله اصلی در این بـاره این است که آیـا اختیارات ولی فقیه محـدود به موارد مصـرح در قانون اساسـی است و یا فراتر از آن؟ قانون اساسـی جمهوری اسـلامی ایران، ولایت مطلقه فقیه را به صـراحت در اصل ۵۷ خود پـذیرفته و دربـاره آن چنین گفته است:«قوای حـاکم در جمهوری اسـلامی ایران عبـارت انـد از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضـاییه که زیرنظر ولایـت مطلقه امر و امامت امت بر طبق اصول آینـده این قانون اعمال می گردنـد. این قوا مسـتقل از یکدیگرند». با وجود این صـراحت، گاهی چنین پنداشـته می شود که برای اثبات ولایت مطلقه فقیه از دیدگاه قانون اساسی ، نمی توان به این اصل استناد کرد،زیرا عبارت «بر طبق اصول آینده این قانون» تفصیل مطلب در مورد حـدود اختیارات ولی فقیه را به اصول آینده که پس از اصل ۵۷ آمده است، ارجاع می دهد و از میان این اصول، اصـلی که به طور مشخص به تبیین حـدود اختیارات رهبر پرداخته، اصل ۱۱۰ است که اختیـارات و وظایف ولی فقیه را در یازده بنـد تبیین کرده است. بنـابراین ، تعبیر «ولایت مطلقه امر» در اصل ۵۷ اصـطلاحی است که به اجمال حدود اختیارات رهبر را بیان کرده و تفصیل آن را باید در یازده بند اصل ۱۱۰ جست وجو کرد. نتیجه آن که اختیارات رهبر از نظر قانون اساسـی منحصر در همین یازده بند است و

ولایت مطلقه از دیدگاه قانون اساسی به همین معناست.نقد و بررسی: برای نقد این سخن باید نخست آن را تجزیه و سپس بررسی کرد. این بیان مرکب از دو قسمت است:الف) اصل ۵۷ در مقام بیان حدود اختیارات ولی فقیه نیست، لذا نمی توان به کلمه«مطلقه» که در آن آمده است، استناد کرد. شاهد این سخن، عبارت« بر طبق اصول آینده این قانون...» است. ب) اصل ۱۱۰ که به صراحت بیان اختیارات و وظایف رهبر می باشد، تنها به ذکر ۱۱ مورد اکتفا کرده است و آوردن این تعداد در مقام بیان، دلالت بر حصر وظایف و اختیارات رهبر در موارد مزبور دارد، زیرا به اصطلاح علم اصول فقه، عدد مفهوم دارد. در نقد قسمت الف باید بگوییم که این سخن، ادعایی است که با مذاکرات شورای بازنگری قانون اساسی به عنوان یکی از منابع تفسیر آن قانون، در تضاد می باشد، زیرا در این مذاکرات کاملا مشخص است که قانون گذار دقیقا با عنایت به معنای کلمه «مطلقه» و دلالت آن بر گستردگی اختیارات رهبر- حتی بیش از آن چه در اصل ۱۱۰ آمده- این کلمه را در اصل ۵۷ درج کرده و بدین صورت خواسته است از این توهم که اصل ۱۱۰ نشانگر حصر اختیارات ولی فقیه در موارد یازده گانه مزبور می باشد، جلوگیری کند. توضیح این که ، برخی از اعضای شورای بازنگری قانون اساسی معتقد بودند که اصل ۱۱۰ دلالتی بر انحصار اختیارات رهبر در موارد مذکور در آن اصل ندارد بلکه تنها نشانگر این مطلب است که این اختیارات مختص به رهبر است و مقام دیگری حق اعمال آن اختیارات و انجام آن وظایف را ندارد، مگر با تفویض مقام معظم رهبری اما این که رهبر اختیارات دیگری ندارد، به هیچ وجه از اصل مزبور قابل استنباط نیست. آیت ا...محمد یزدی که طرفدار این نظریه بود، درآن مذاکرات چنین اظهار داشت: «... این اصل یک صد و دهم هم انحصار از طرف مواردی است که ذکر شده است؛ یعنی این موارد به عهده فقیه است که نه فقیه، فقط این موارد را انجام می دهد... این وظایفی که در اصل ۱۱۰ ذکر شده این وظایفی است که انحصاری او است؛ یعنی کس دیگری نمی تواند این کار را انجام بدهد، یعنی نصب فقهای شورای نگهبان، نصب عالی ترین مقام قضایی، نصب فرماندهی کل و سایر چیزهایی که از اختیارات یا وظایف رهبری ذکر شده، ما هم ابتدا نظرمان این هست که معنای ذکر این ها نفی غیر نیست، بلکه اختصاص این کارهاست به رهبر...» (مشروح مذاکرات، ص ۱۶۳۴).اما طرفداران این نظریه، خود اذعان داشتند که برای جلوگیری از توهم انحصار اختیارات ولی فقیه در موارد مذکور در اصل ۱۱۰ باید به «ولایت مطلقه» تصریح شود، لذا آیت ا...یزدی به دنبال سخنان پیشین خود، چنین اظهار کرد: «منتها چون امکان دارد کسانی از این مفهوم ایراد بگیرند و بگویند: نفی غیر است، می گوییم این وصف مطلق را ذکر بکنید که این نفی غیر نکند»(مشروح مذاکرات قانون اساسی، ج ۳، ص ۱۶۳۵). شبیه این سخنان در کلام دیگر اعضای شورای بازنگری قانون اساسی نیز دیده می شود. برای مثال آیت ا... مشکینی، رئیس شورای بازنگری چنین گفته است: « ما معتقدیم که بلااشکال فقیه ولایت مطلقه دارد. ما می گوییم در قانونتان یک عبارتی را بیاورید که بر این معنا اشاره بشود، محدود نکنید... ما می خواهیم شما عبارتی در قانون اساسی ذکر بفرمایید که به هدف ما که ولایت مطلقه فقیه است و این مذکورات هم از مصادیق آن است، اشاره کرده باشید و یکی از مواردش که به عقیده من می تواند تامین بکند، همین است. اگر در همین جا بگویید: رهبر منتخب خبرگان ولایت امر و همه مسئولیت های ناشی از آن را به عهده خواهد داشت این غرض ما تامین می شود. به هر حال، من از نظر شرعی از این ناراحت بودم که ما چون معتقدیم برای فقیه یک چنین ولایتی ثابت است، چرا در قانون اساسی این را بیان نکنیم» (همان، ص ۱۶۳۱) در پایان این بحث، حضرت آیت ا...خامنه ای (که نایب رئیس شورای بازنگری قانون اساسی بودند) با توجه دادن اعضا به اهمیت ولایت مطلقه فقیه و لزوم تصریح به آن در قانون اساسی، چنین فرمودند: «من به یاد همه دوستانی که در جریان های اجرایی کشور بودند، می آورم که آن چیزی که گره های کور این نظام را در طول این هشت سالی که ما ها مسئول بودیم، باز کرده همین ولایت مطلقه امر بوده و نه چیز دیگر... اگر مسئله ولایت مطلقه امر که مبنا و قاعده این نظام است، ذره ای خدشه دار شود، ما باز گره کور خواهیم داشت... اما مطلب دومی که حالا در قانون اساسی بیاوریم یا نه؟من می گویم اگر هم به صرافت امر، اگر ما ممکن بود این را نیاوریم، حالا که بحث شده دیگر نمی شود نیاوریم... اما الان که بحث شد و یکی گفت آری

و یکی گفت نه،اگر نیاورید معنایش نفی است ولو شما بروید بگویید که نه آقا ما مقصودمان نفی نبود، ما مقصودمان این بود که باشد اما در قانون اساسی نیاید، این دیگر خدشه دار خواهد شد؛ یعنی الان هیچ مصلحت نیست که در این تردید بشود که بیاید. حالا کجا بیاید من بحثی ندارم، یا اصل ۵۷ بیاید یا اصل نمی دانم ۱۱۰ بیاید، هرجا می خواهد بیاید، ۱۰۷ بیاید، این تفاوت نمی کند...» و در آخر کلام خود چنین فرمودند: «آن جایی که این سیستم با ضرورت ها برخورد می کند و کارآیی ندارد. آن وقت ولایت مطلقه از بالا سر وارد می شود، گره را باز می کند». (همان ، ص۱۶۳۸ –۱۶۳۷) . سپس در این باره بحث می شود که عبارت «ولایت مطلقه امر» را در چه اصلی قرار دهند و در نهایت به اتفاق آرا تصویب می شود که عبارت مزبور در اصل پنجاه و هفتم قانون اساسی قرار داده شود(همان، ص ۱۶۳۹) . بدین ترتیب ملاحظه می شود که قانون گذار دقیقا با عنایت به معنای ولایت مطلقه و به قصد تفهیم اختیارات وسیع مقام رهبری حتی بیش از موارد مذکور در اصل ۱۱۰ اقدام به ذکر این عبارت در اصل ۵۷ کرده است. از این جا جواب قسمت دوم بیان مذکور نیز روشن می شود، زیرا بر فرض پذیرش مفهوم عدد در اصل ۱۱۰ (بدین معنا که اختیارات رهبر منحصر در موارد مذکور در این اصل می باشد و اختیار دیگری ندارد) این مفهوم قابل استناد نیست، زیرا قانون گذار در اصل ۵۷ تصریح به خلاف این مفهوم کرده است و واضح است که منطوق صریح بر مفهوم مخالف مقدم می باشد، بنابراین جایی برای استناد به مفهوم مخالف اصل ۱۱۰ باقی نمی ماند... باید توجه داشت که حتی با صرف نظر از استدلال مذکور، اصل ۱۱۰ در مقام حصر اختیارات رهبر نیست، زیرا در دیگر اصول قانون اساسی اختیاراتی برای رهبر ذکر شده که در اصل ۱۱۰ از آن ها ذکری به میان نیامده است مانند تعیین اعضای ثابت و متغیر مجمع تشخیص مصلحت و تایید مقررات مربوط به آن (مندرج در اصل ۱۱۲ قانون اساسی) و تعیین موارد اصلاح یا تتمیم قانون اساسی و پیشنهاد آن به شورای بازنگری قانون اساسی و تایید و امضای مصوبات آن شورا (مندرج در اصل ۱۷۷). در نهایت استناد به عبارت «برطبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند» به هیچ وجه صحیح نیست، چرا که این عبارت مربوط به اعمال قوای سه گانه مقننه، مجریه و قضاییه است و ربطی به اعمال اختیارات ولی فقیه ندارد. از این رو فعل آن به صورت جمع «می گردند» آمده است، در حالی که اگر ناظر به اختیارات ولی فقیه بود به صورت مفرد می آمد.بنابراین قانون گذار در اصل ۵۷ به بیان سه مطلب پرداخته است: الف) قوای حاکم در جمهوری اسلامی ایران عبارت اند از قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه که بر طبق اصول آینده این قانون اعمال می گردند؛ ب) این قوا زیر نظر ولایت مطلقه امر و امامت امت اعمال می گردند؛ ج) این قوا مستقل از یک دیگرند. راه دیگری برای اثبات ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی به نظر می رسد که حتی اگر در استدلال به اصل ۵۷ – با تفصیلی که گذشت – مناقشه شود، باز می توان ولایت مطلقه را با استناد به دیگر اصول قانون اساسی اثبات کرد. توضیح این که: در بند هشت اصل ۱۱۰ قانون اساسی ایران، یکی از اختیارات رهبر «حل معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام» دانسته شده است.تعبیر «معضلات نظام» گذشته از آن که به صورت جمع آمده است و تمام معضلات را شامل می شود، اطلاق نیز دارد و در نتیجه تنها معضلات پیش آمده در زمینه خاصی را در برنمی گیرد بلکه هر معضلی را در هر زمینه ای از امور حکومتی شامل می شود.از سوی دیگر، قید شده است که مقصود از این معضلات، آن هایی است که از طرق عادی قابل حل نمی باشد. بدون شک مقصود از طرق عادی همان طرق معهود قانونی است، زیرا اگر معضلی برای نظام پیش آید که راه حل قانونی داشته باشد قطعا می توان گفت این معضل از طریق عادی قابل حل است. نتیجه آن که، حل معضلات نظام در هر یک از زمینه ها و امور مربوط به حکومت در صورتی که از راه های قانونی قابل حل نباشد، بر عهده رهبر است که از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام به حل آن ها اقدام می کند. باید گفت که این همان ولایت مطلقه است، زیرا امور و مسائلی که رهبر با آن ها مواجه است از یکی از دو حالت زیر خارج نیست: الف) راه حل قانونی دارد؛ ب) راه حل قانونی ندارد. در حالت اول، رهبر موظف است از طرق قانونی به رتق و فتق امور و حل معضلات و مسائل نظام بپردازد، زیرا فرض بر این است که قانون براساس مصالح عمومی و موازین اسلامی وضع شده و بر رهبر نیز

شرعا واجب است که مصلحت اسلام و مسلمانان را رعایت کند، در نتیجه بر او لازم است قانونی را که در بردارنده چنین مصالحی است مراعات کند، چرا که در غیر این صورت از عدالت، ساقط شده، صلاحیت رهبری را از دست خواهد داد. اما حالت دوم، زمینه اعمال ولایت مطلقه است؛ یعنی دسته ای از معضلات عمومی و حکومتی که در قانون راه حلی برای آن ها پیش بینی نشده است، رهبر با استفاده از ولایت مطلقه خود (از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام) می تواند به حل آن ها بپردازد. ممکن است گفته شود که بدین ترتیب ولایت مطلقه در مواردی که قانون وجود دارد، منحصر در چارچوب آن است و رهبر ملزم به رعایت آن می باشد. در حالی که به نظر می رسد که حدود اختیارات ولی فقیه بیش از این محدوده است؛ به عبارت دیگر آیا منحصر کردن اختیارات ولی فقیه در چارچوب قانون، منافاتی با مطلقه بودن آن ندارد؟ در پاسخ باید گفت: در فرض اشتمال قانون بر مصالح عمومی، به هیچ وجه برای ولی فقیه جایز نیست از آن تخطی کند، زیرا همان طور که گفته شد رعایت مصلحت مسلمانان بر رهبر الزامی است، لکن در مواردی ممکن است ولی فقیه پس از مشورت با صاحب نظران احراز کند که قانون در بردارنده مصلحت مسلمانان نیست و یا راهی که قانون برای حل یک معضل در نظر گرفته است، عملا موجب فوت مصالح بزرگ تر می شود. بدون شک در چنین مواردی ولی فقیه می تواند، بلکه ملزم است با اعمال ولایت فقیه به حل معضل یاد شده بپردازد و خود را در چارچوب تنگ و خالی از مصلحت قانون گرفتار نسازد. بنابراین، اعتبار قانون و لزوم عمل بر طبق آن تا زمانی است که مشتمل بر مصالح اسلام و مسلمانان باشد. البته قانون اساسی ایران پس از بازنگری در سال ۶۸، حتی مواردی که احراز شود قانون فاقد مصلحت است، ضابطه مند کرده و اعمال اختیارات مطلقه رهبر را در خصوص آن ها از طریق مجمع تشخیص مصلحت نظام دانسته است. (اصل ۱۱۰ ، بند ۸). تعبیر به کار رفته در بند ۸ اصل ۱۱۰ قانون اساسی «معضلات نظام که از طرق عادی قابل حل نیست»تنها معضلاتی را که قانون به صراحت راه حل آن ها را بیان نکرده است، در بر نمی گیرد، بلکه علاوه بر آن، معضلاتی را نیز شامل می شود که به ظاهر دارای راه حل قانونی است ولی قانون مزبور مشتمل بر مصالح عمومی نیست. همچنین این بند معضلاتی را در بر می گیرد که راه حل قانونی آن ها به هر دلیلی موجب از بین رفتن مصالح بزرگ تری می شود، زیرا بر تمام این موارد عنوان «معضلی که از طریق عادی قابل حل نیست» صدق می کند. بدین ترتیب بند هشت اصل ۱۱۰ با عموم و اطلاق خود، بیان کننده همان مفهوم ولایت مطلقه است، زیرا ولی فقیه با وجود قانون مشتمل بر مصالح عمومی، موظف به رعایت آن است و فقط در صورت نبودن چنین قانونی است که می تواند با استفاده از ولایت مطلقه خود به حل معضلات نظام و اداره امور عمومی بپردازد. روزنامه خراسان

اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزها

آیه الله مصباح یزدی مقدمه: با توجه به اینکه مسئله «اختیارات ولی فقیه در خارج از مرزهای کشوری که تحت ولایت اوست» از نظر ترتیب منطقی در ردیف های متأخر از سلسله مسائل حکومت اسلامی و ولایت فقیه، قرار می گیرد و پاسخ آن تا حدود زیادی متوقف بر حل مسائل قبلی و تابع مبانی و نظریاتی است که در مراحل پیشین پذیرفته شده است، از این رو باید نخست نگاهی به مسائل متقدم بر آن بیندازیم.پیش از هر چیز برای شناختن مسائل متقدم و مورد نیاز در این بحث، باید عنوان این مقاله را مورد دقت قرار دهیم. این عنوان نشان می دهد که قبل از طرح این مسئله، وجود جامعه یا کشوری اسلامی با مرزهای جغرافیایی معینی فرض شده که با سیستم حکومت خاصی به نام «ولایت فقیه» اداره می شود و اوامر حکومتی «ولی فقیه» دست کم، نسبت به کسانی که در داخل مرزهای مزبور زندگی می کنند و با او بیعت کرده اند نافذ و لازم الاجراست. به دیگر سخن، اصل ولایت فقیه و مشروعیت نظامی که با آن اداره می شود و نفوذ حکم ولی فقیهی که با شرایط خاصی به حکومت رسیده است نسبت به مردمی که در داخل مرزها با او بیعت کرده اند محقق است و با دلیل یا دلایل مقبولی به اثبات رسیده است. اکنون، پیرامون این مسئله حل شده، مسائل

ذیل مطرح می شود که احتیاج به حل و تبیین دارد:۱-اگر فرد یا گروه مسلمانی در یک کشور غیر اسلامی (بیرون از مرزهای کشور اسلامی مفروضی که با سیستم ولایت فقیه اداره می شود) زندگی می کند آیا واجب است که از اوامر حکومتی فقیه مزبور، اطاعت کند یا نه؟چنان که ملاحظه می شود خود این سئوال دو فرض دارد: فرض اول آن که مسلمانان مقیم در خارج از مرزهای کشور اسلامی، با ولی فقیه، بیعت کرده باشند، و فرض دوم آن که با وی بیعت نکرده باشند.۲-اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد که مردم یکی، نظام ولایت فقیه را پذیرفته اند و با فقیه جامع الشرایطی بیعت کرده اند اما کشور دیگر با سیستم حکومتی دیگری اداره می شود آیا اطاعت مردم کشور دوم از ولی فقیه مزبور، واجب است یا نه؟در اینجا دو فرض فوق (بیعت و عدم بیعت فرد یا گروه مسلمانی که در کشور دوم زندگی می کند) را می توان تصور کرد.۳-اگر دو کشور اسلامی، نظام ولایت فقیه را پذیرفتند اما مردم هر کدام از آن ها فقیه خاصی را برای ولایت تعیین کردند یا خبرگان هر کشور به فقیهی غیر از فقیه کشور دیگر رأی دادند آیا در این صورت، حکم هر یک از دو فقیه مفروض تنها در حوزه ولایت خودش نافذ است یا شامل مردم کشور دیگر هم می شود یا باید قائل به تفصیل شد؟در این مسئله هر چند فرض بر این است که اهل هر کشوری با فقیه خاصی بیعت کرده اند اما در عین حال می توان فرض کرد که بعضی از افراد یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگر، بیعت کرده باشند. از این رو، دو فرض مذکور در مسائل پیشین در این جا هم به شکلی قابل تصور است.نکته شایان توجه این است که در دو مسئله اخیر، فرض بر وجود دو کشور مستقل اسلامی، و در مسئله اخیر فرض بر مشروعیت تعدد ولی فقیه در دو محدوده جغرافیایی مجاور یا غیر مجاور است.۴-اگر افرادی در داخل مرزهای کشوری که با نظام ولایت فقیه اداره می شود به هر دلیلی با ولی فقیه بیعت نکردند آیا اوامر حکومتی او نسبت به ایشان نافذ و لازم الاجرا است یا نه؟برای پاسخ به این سئوال و بیان ابعاد مسئله مورد بحث باید از یک سوی، مسئله مرز کشور اسلامی و کیفیت تعیین آن را نسبت به کشور غیر اسلامی یا کشور اسلامی دیگر مورد بررسی قرار دهیم؛ و مسئله تعدد حکومت های اسلامی یا کشورهای اسلامی را در نظر بگیریم؛ و از سوی دیگر ادله اعتبار ولایت فقیه را مورد بازنگری قرار دهیم تا کیفیت شمول آنها را نسبت به موارد سؤال روشن کنیم و ضمناً نقش بیعت در اعتبار ولایت فقیه را تعیین کنیم تا معلوم شود که بیعت کردن و نکردن افراد چه تأثیری در وجوب اطاعت ایشان از ولی فقیه خواهد داشت.وحدت و تعدد کشورهادرباره پیدایش ملت ها و کشورها و عوامل تمایز و انفکاک آنها از یکدیگر یا اتصال و اتحادشان بحث های گسترده ای انجام گرفته و آرا و نظریه های مختلفی مطرح شده است، چنان که ملاک تابعیت افراد نسبت به کشورها و اقسام آن از قبیل تابعیت اصلی و اکتسابی و تبعی و نیز کیفیت خروج از تابعیت به صورت اجباری یا اختیاری، مورد بحث واقع شده است. آن چه به طور اختصار باید اشاره کنیم این است که: اتصال و وحدت سرزمین، یا وحدت زبان و لهجه، یا وحدت نژاد و خون، هیچ کدام نمی تواند عامل تعیین کننده وحدت ملت و کشور باشد چنان که وجود مرزهای طبیعی مانند کوهها و دریاها، یا تفاوت زبان و لهجه، یا اختلاف در خون و رنگ پوست هم نمی تواند علت قطعی برای تعدد و تمایز ملت ها و کشورها باشد و حتی مجموع این عوامل هم تأثیر قطعی نخواهد داشت؛ یعنی ممکن است مردمانی با وحدت سرزمین و زبان و نژاد، دو کشور جداگانه تشکیل دهند چنان که ممکن است مردمانی با وجود مرزهای طبیعی و اختلاف در زبان و نژاد، کشور واحدی را تشکیل دهند چنان که نمونه هایی از آنها در جهان امروز یافت می شود. البته هر یک از عوامل نامبرده برای وحدت، کمابیش اقتضای ارتباط و پیوند بین انسانها را دارد و زمینه را برای وحدت ملت و کشور فراهم می کند ولی آن چه بیش از همه مؤثر است اتفاق بینش ها و گرایش هایی است که به وحدت حکومت می انجامد و سایر عوامل به عنوان اسباب ناقص و کمکی و جانشین پذیر برای عامل اخیر به شمار می آیند.از دیدگاه اسلام، عامل اصلی برای وحدت امت و جامعه اسلامی، وحدت عقیده است ولی در عین حال باید توجه داشت که از یک سوی، وحدت سرزمین و وجود مرزهای جغرافیایی، اعم از طبیعی و قراردادی، به طور کلی فاقد اعتبار نیست و چنان که می دانیم «دارالاسلام»، که طبعاً با مرزهای خاصی مشخص می شود، در فقه اسلام احکام خاصی دارد؛ مثلاً مهاجرت به آن در مواردی واجب است یا ذمّیی که از احکام ذمه

سرپیچی کند از آن اخراج می شود؛ از سوی دیگر، اختلاف در عقیده عامل قطعی برای بیگانگی و بینونت کامل نیست، زیرا ممکن است اشخاص غیر مسلمانی در داخل مرزهای کشور اسلامی تحت حمایت دولت اسلامی قرار گیرند و نوعی تابعیت را نسبت به آن پیدا کنند.حاصل آن که: جامعه اسلامی اصالتاً از افرادی به وجود می آید که با اختیار و انتخاب خودشان اسلام را پذیرفته باشند و مخصوصاً ملتزم به قوانین اجتماعی و قضایی و سیاسی آن باشند و سرزمینی که چنین جامعه ای در آن زندگی می کنند کشور اسلامی و دارالاسلام نامیده می شود ولی در مرتبه بعد، بعضی از غیر مسلمانان با عقد قرارداد خاصی می توانند تابعیت کشور اسلامی را بپذیرند و در کنار مسلمانان زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند.بدین ترتیب، مرز کشور اسلامی با کشورهای غیر اسلامی، تعیین می شود؛ یعنی «سرزمینی که اتباع حکومت اسلامی در آن زندگی می کنند دارالاسلام شناخته می شود و مرز املاک ایشان (با توابع و لواحق) مرز دارالاسلام خواهد بود، خواه با عوامل طبیعی مانند دریا و کوه مشخص شود یا با علائم قراردادی».از آن چه گذشت اجمالاً به دست آمد که ملاک وحدت و تعدد کشورها، وحدت و تعدد حکومت آنهاست؛ یعنی هر مجموعه ای از انسانها که تحت یک دستگاه حکومتی اداره شوند اهل یک کشور به شمار می آیند و بر عکس، تعدد دستگاههای حکومتی مستقل در عرض یکدیگر، نشانه تعدد کشورهاست. البته ممکن است هر شهر یا ایالتی نوعی خودمختاری داشته باشد ولی در صورتی که مجموعه چند ایالت با قانون اساسی واحد تحت مدیریت یک دستگاه حکومت مرکزی باشند و در سیاست خارجی و امور دفاعی و مانند آنها از تصمیمات حکومت مرکز تبعیت کنند (مانند کشورهای فدرال) کشور واحدی تلقی می شوند و تعدد حکومت های غیر مستقل زیانی به وحدت آنها نمی زند.اما آنچه عملاً نقش تعیین کننده را در تحدید مرز کشورها و تشخیص وحدت و تعدد حکومتها و اتصال و اتحاد یا انفصال و تجزیه آنها داشته غالباً «قدرت سلاح» بوده است و در جهان اسلامی نیز متأسفانه این عامل، نقش خود را ایفا کرده است چنان که جنگ های داخلی مسلمین و پیدایش و انقراض سلسله های متعدد خلافت و سلطنت در سرزمین های اسلامی، گواه گویایی بر این واقعیت تلخ تاریخی به شمار می رود. البته آن چه برای ما اهمیت دارد بررسی مسئله از دیدگاه فقهی است؛ از این رو باید نظری هر چند سریع بر آراء فقها در این زمینه بیفکنیم.تعدّد کشورها از دیدگاه فقهیچنان که دانستیم «دارالاسلام» عبارت است از سرزمین یا سرزمین هایی که امت اسلامی در آنجا زندگی می کنند و غیر مسلمانان نیز با شرایط خاصی می توانند در سایه حکومت اسلامی، زندگی امن و مسالمت آمیزی داشته باشند، و مرزهای طبیعی یا قراردادی این سرزمین ها «مرزهای دارالاسلام» محسوب می شود.اما این مسئله که «آیا دارالاسلام قابل تجزیه به چند کشور کاملاً مستقل می باشند یا نه؟» مورد بحث پیشینیان واقع نشده است، هر چند سیاق سخنانشان ناظر به «کشور اسلامی واحد» تحت مدیریت عالیه «امام واحد» است و هنگامی که چند دستگاه حکومتی که وجود داشته هر یک از سران آنها خود را «خلیفه راستین» قلمداد می کرده و دیگران را تخطئه می کرده و «یاغی» می شمرده است. ولی می توان گفت که سخنان بسیاری از فقها، ناظر به شرایط خاصی بوده و به طور کلی در صدد نفی مشروعیت از حکومت های متعدد نبوده اند و شاید از اطلاق بعضی از سخنان در تعیین شرایط امام بلکه از پاره ای تصریحات بتوان استفاده کرد که وجود دو حکومت در دو منطقه متمایز -در صورتی که مسئولین آنها واجد شرایط باشند- را نامشروع نمی دانسته اند مخصوصاً با توجه به این که بسیاری از بزرگان اهل سنت (مانند احمد بن حنبل) حکومت فاسق و شارب الخمری که به زور بر مردم مسلط شده باشد را نیز مشروع و واجب الاطاعه می دانسته اند!و اما فقهای شیعه بالاتفاق حکومت اسلامی را بعد از رحلت رسول خدا(ص) اصالتاً از آن امام معصوم(ع) می دانند و امامت بالفعل را برای دو امام معصوم در زمان واحد نفی می کنند هر چند یکی از آنان علی الفرض در شرق عالم و دیگری در غرب باشد؛ به دیگر سخن، به عقیده شیعیان سراسر دارالاسلام باید تحت قیادت و امامت امام معصوم واحدی اداره شود و حاکمان هر منطقه از طرف او نصب و به کار گمارده شوند و طبعاً همه آنان مجریان قانون اسلام و فرمانهای امام معصوم خواهند بود، هر چند ممکن است در حوزه حکومت خویش اختیاراتی از طرف امام معصوم به ایشان تفویض شود و مقررات ویژه ای را در چهارچوب قوانین کلی اسلامی و با رعایت مصالح

مسلمین و به اقتضای شرایط خاص زمانی و مکانی به اجرا گذارند و بدین ترتیب نوعی خودمختاری در مناطق مختلف دارالاسلام قابل قبول است. البته همه این مطالب در صورتی است که امام معصوم، مبسوط الید و دارای قدرت ظاهری بر تصدی امور باشد؛ یعنی حکومت مشروع او از طرف مردم نیز مقبول افتاده باشد ولی چنان که می دانیم چنین شرایطی جز در دوران کوتاهی از امامت امیر مؤمنان علی بن ابی طالب(ع) و امام حسن(ع) فراهم نشد و سایر ائمه طاهرین (ع) نه تنها متصدی اداره کشور اسلامی نشدند بلکه اجازه اظهار نظر در این مسائل هم به ایشان داده نمی شد و غالباً تحت نظر و در حال تبعید بودند یا در زندان به سر می بردند و این گونه مسائل را تنها برای اصحاب خاصشان مطرح می کردند و در عین حال سفارش به کتمان آنها می نمودند.بدین ترتیب، شیعیان که از یک سوی از برکات حکومت امامان اهل بیت(ع) محروم بودند و از سوی دیگر حکومت های موجود را مشروع نمی دانستند در تنگنای سختی واقع شده بودند و در چنین شرایطی بود که موظف شدند –طبق دستورالعمل هایی که در روایاتی از قبیل مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابی خدیجه آمده است– نیازهای حکومتی (به ویژه نیازهایی قضایی) خود را با رجوع به فقهای واجد شرایط، بر طرف کنند و در بعضی از این روایات تأکید شده که مخالفت با چنین فقیهانی به منزله مخالفت با امام معصوم و در حکم نوعی شرک به خدای متعال است!همچنین نیازهای حکومتی اقلیت شیعه در زمان غیبت هم با رجوع مخفیانه به فقهای واجد شرایط، بر طرف می شد تا اینکه شیعیان در بعضی از مناطق، قدرت قابل توجهی یافتند و از جمله فاطمیان در مصر حکومت مستقلی تشکیل دادند و حاکمان دیلمی و آل بویه در بعضی از بلاد ایران به قدرت رسیدند و حتی دستگاه خلافت عباسی را که قوس نزولی خود را می گذراند تحت تأثیر قدرت خویش قرار دادند و سرانجام حکومت مقتدر صفویه در ایران تشکیل شد و با دستگاه خلافت عثمانی به رقابت پرداخت.در چنین اوضاع و احوالی بود که فقهای شیعه، مجال طرح بحث های فقهی در زمینه حکومت اسلامی یافتند و علناً به نقد نظریات و آرای فقهای اهل سنت و تبیین دیدگاه شیعه مبنی بر ولایت فقیه پرداختند.ما در اینجا در صدد بررسی تفصیلی نظریه ولایت فقیه و اصول و مبانی و فروع و لوازم آن نیستیم ولی چنان که در مقدمه بحث اشاره کردیم برای پاسخ به سؤالهای مطروحه ناچاریم نگاهی به نظریات فقها در این مسئله و ادله آنها بیندازیم و در واقع، این مطلب، اصلی ترین بخش نوشتار حاضر را تشکیل می دهد.

مبنای ولایت فقیهچنان که گذشت شیعیان تا زمانی که امیدی به تشکیل حکومت نداشتند به طور ارتکازی و با الهام گرفتن از امثال روایات عمر بن حنظله و ابو خدیجه و توقیع صادر از ناحیه مقدسه، نیازهای روزمره خود را با رجوع به فقهای بلاد بر طرف می کردند و در واقع، فقهای واجد شرایط را «نواب عام امام عصر» –عجل الله فرجه الشریف– می شمردند، در برابر «نواب خاص» در زمان غیبت صغری. ولی از هنگامی که بعضی از حکّام شیعه اقتداری یافتند مسئله ولایت فقیه در زمان غیبت کبری به صورت جدی تر مطرح شد و با گسترش این مباحث در میان توده ها، حکّام و سلاطین برای مشروع جلوه دادن حکومتشان کوشیدند که موافقت فقهای بزرگ را به دست آورند و حتی گاهی رسماً از آنان استیذان می کردند و متقابلاً فقها هم این فرصتها را برای نشر معارف اسلامی و ترویج مذهب تشیع مغتنم می شمردند ولی ظاهراً در هیچ عصری هیچ سلطانی حاضر به تحویل دادن قدرت به فقیه واجد شرایط نبوده چنان که هیچ فقیهی هم امیدی به دست یافتن به چنین قدرتی نداشته است و در واقع با پیروزی انقلاب اسلامی ایران بود که عملاً ـ ولایت فقیه به معنای واقعی کلمه تحقق یافت و نیاز به بررسی های دقیق پیرامون مبانی و فروع آن آشکار گشت.مهمترین مسئله مبنایی این است که ملاک مشروعیت ولایت فقیه چیست؟ و شکل فنی دلیل آن کدام است؟ زیرا با دادن پاسخ روشن و دقیق به این سئوال است که می توان جواب مسائل فرعی و از جمله سؤال های مطروح در آغاز بحث را به دست آورد.در اینجا به دو مبنای اساسی می توان اشاره کرد:مبنای اول: مشروعیت ولایت و حکومت فقیه، از ولایت تشریعی الهی سرچشمه می گیرد و اساساً هیچ گونه ولایتی جز با انتساب به نصب و اذن الهی، مشروعیت نمی یابد و هر گونه مشروع دانستن حکومتی جز از این طریق، نوعی شرک در ربوبیت تشریعی الهی به شمار می رود. به دیگر سخن، خدای متعال، مقام حکومت و

ولایت بر مردم را به امام معصوم عطا فرموده، و اوست که فقیه واجد شرایط را –چه در زمان حضور و عدم بسط ید و چه در زمان غیبت– نصب کرده است و اطاعت از او در واقع، اطاعت از امام معصوم است، چنان که مخالفت با او مخالفت با امام و به منزله انکار ولایت تشریعی الهی است: «و الرّادّ علینا الرّادّ علی الله و هو علی حدّ الشرك بالله».مبنای دوم: شارع مقدس تنها به امام معصوم، حق ولایت داده است و طبعاً إعمال آن، اختصاص به زمان حضور وی خواهد داشت، و اما در زمان غیبت باید مردم بر اساس قواعد کلی مانند «اوفوا بالعقود» و «المسلمون عند شروطهم» یا احیاناً – در صورتی که چنین دلایلی یافت شود– کسی را که شایسته حکومت است انتخاب کرده با او بیعت کنندنظیر آن چه اهل تسنن درباره حکومت بعد از رحلت پیامبر اکرم(ص) معتقدند. حداکثر این است که شارع، شرایط حاکم صالح را بیان کند و مسلمانان موظف باشند که در بیعتشان شرط کنند که حاکم طبق دستورهای اسلام عمل کند، و تعهد به اطاعت مطلق به منزله «شرط خلاف شرع در ضمن عقد» است و اعتباری ندارد. طبق این مبنا، ملاك مشروعیت ولایت فقیه قراردادی است که با مردم منعقد می کند و در واقع، بیعت است که نقش اساسی را در مشروعیت بخشیدن به ولایت فقیه ایفا می کند.به نظر می رسد که مرتکز در اذهان شیعه و مستفاد از سخنان فقها همان مبنای اول است و تعبیرات وارده در روایات شریفه کاملاً آن را تأیید می کند و در واقع آنچه موجب طرح نظریه دوم شده یا گرایش به دموکرات مآبی غربی است که متأسفانه در کشورهای اسلامی هم رواج یافته است و یا بیان یك دلیل جدلی برای اقناع و الزام مخالفان است، چنان که در بیانات امیر مؤمنان(ع) خطاب به معاویه در مورد اعتبار بیعت مهاجرین و انصار آمده است.به هر حال، ما مسائل مورد نظر را بر اساس هر دو مبنا مورد بررسی قرار می دهیم ولی قبل از پرداختن به آن، لازم است توضیحی درباره اصل نظریه ولایت فقیه و مفاد ادله آن بدهیم.ادله ولایت فقیهدلایل اثبات ولایت برای فقیه جامع الشرایط به دو بخش کلی تقسیم می شود: عقلی و نقلی.دلایل عقلی: با توجه به ضرورت وجود حکومت برای تأمین نیازمندیهای اجتماعی و جلوگیری از هرج و مرج و فساد و اختلال نظام، و با توجه به ضرورت اجرای احکام اجتماعی اسلام و عدم اختصاص آنها به زمان حضور پیامبر و امامان(ع) با دو بیان می توان ولایت فقیه را اثبات کرد:یکی آن که هنگامی که تحصیل مصلحت لازم الاستیفایی در حد مطلوب و ایدآل، میسر نشد باید نزدیک ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. پس در مسئله مورد بحث هنگامی که مردم از مصالح حکومت امام معصوم، محروم بودند باید مرتبه تالیه آن را تحصیل کنند؛ یعنی حکومت کسی را که اقرب به امام معصوم باشد بپذیرند. و این اقربیت در سه امر اصلی، متبلور می شود: یکی علم به احکام کلی اسلام(فقاهت)، دوم شایستگی روحی و اخلاقی به گونه ای که تحت تأثیر هواهای نفسانی و تهدید و تطمیع ها قرار نگیرد(تقوی) و سوم کارآیی در مقام مدیریت جامعه که به خصلت های فرعی از قبیل درک سیاسی و اجتماعی، آگاهی از مسائل بین المللی، شجاعت در برخورد با دشمنان و تبهکاران، حدس صائب در تشخیص اولویت ها و اهمیت ها و ... قابل تحلیل است.پس کسی که بیش از سایر مردم، واجد این شرایط باشد باید زعامت و پیشوایی جامعه را عهده دار شود و ارکان حکومت را هماهنگ نموده به سوی کمال مطلوب سوق دهد. و تشخیص چنین کسی طبعاً به عهده خبرگان خواهد بود چنان که در سایر شئون زندگی اجتماعی چنین است.بیان دوم آن که ولایت بر اموال و اعراض و نفوس مردم از شئون ربوبیت الهی است و تنها با نصب و اذن خدای متعال، مشروعیت می یابد و چنان که معتقدیم این قدرت قانونی به پیامبر اکرم(ص) و امامان معصوم(ع) داده شده است. اما در زمانی که مردم عملاً از وجود رهبر معصوم، محروم اند باید خدای متعال از اجرای احکام اجتماعی اسلام، صرف نظر کرده باشد یا اجازه اجرای آن را به کسی که اصلح از دیگران است داده باشد تا ترجیح مرجوح و نقض غرض و خلاف حکمت لازم نیاید و با توجه به باطل بودن فرض اول، فرض دوم ثابت می شود؛ یعنی ما از راه عقل، کشف می کنیم که چنین اذن و اجازه ای از طرف خدای متعال و اولیای معصوم، صادر شده است، حتی اگر بیان نقلی روشنی در این خصوص به ما نرسیده باشد، و فقیه جامع الشرایط همان فرد اصلحی است که هم احکام اسلام را بهتر از دیگران می شناسد و هم ضمانت اخلاقی بیشتری برای اجرای آنها دارد و هم در مقام تأمین مصالح جامعه و تدبیر امور مردم کارآمدتر است. پس مشروعیت ولایت او را از راه عقل،

کشف می کنیم چنان که بسیاری از احکام فقهی دیگر به ویژه در مسائل اجتماعی (مانند واجبات نظامیه) به همین طریق (دلیل عقلی) ثابت می شود.دلایل نقلی: عبارت است از روایاتی که دلالت بر ارجاع مردم به فقها برای رفع نیازهای حکومتی (به ویژه مسائل قضایی و منازعات) دارد، یا فقها را به عنوان «امنا» یا «خلفا» و «وارثان» پیامبران و کسانی که مجاری امور به دست ایشان است معرفی کرده است و بحث های فراوانی درباره سند و دلالت آنها انجام گرفته که در این جا مجال اشاره به آنها نیست و باید به کتاب ها و رساله های مفصل مراجعه کرد. در میان آنها مقبوله عمر بن حنظله و مشهوره ابو خدیجه و توقیع شریف، بهتر قابل استناد است و تشکیک در سند چنین روایاتی که از شهرت روایتی و فتوایی برخوردارند روا نیست و دلالت آنها بر نصب فقها به عنوان کارگزاران امام مقبوض الید روشن است و اگر احتیاج به چنین نصبی در زمان غیبت بیشتر نباشد کمتر نخواهد بود، پس به «دلالت موافقه» نصب فقیه در زمان غیبت هم ثابت می شود. و احتمال اینکه نصب ولی امر در زمان غیبت به خود مردم واگذار شده باشدبا توجه به این که کوچک ترین دلیلی بر چنین تفویضی وجود نداردبا توحید در ربوبیت تشریعی، سازگار نیست و هیچ فقیه شیعه ای (جز در این اواخر) آن را به عنوان یک احتمال هم مطرح نکرده است. به هر حال، روایات مزبور مؤیدات بسیار خوبی برای ادله عقلی به شمار می رود.ضمناً روشن شد که طبق این مبنا، بیعت هیچ نقشی در مشروعیت ولایت فقیه ندارد چنان که هیچ نقشی در مشروعیت حکومت امام معصوم نداشته است، بلکه بیعت کردن مردم زمینه إعمال ولایت را فراهم می کند و با وجود آن، حاکم شرعی عذری برای کناره گیری از اداره جامعه نخواهد داشت: «لو لا حضور الحاضر و قیام الحجه بوجود الناصر ...».در اینجا سؤالی مطرح می شود که: نصب فقیه از طرف خدای متعال و امام معصوم به چه صورت انجام گرفته است؟ آیا هر فرد جامع الشرایطی بالفعل دارای مقام ولایت است، یا فرد خاصی، و یا مجموع فقهای هر عصر؟در جواب باید گفت: اگر مستند اصلی، دلیل عقل باشد مقتضای آن روشن است، زیرا نصب فقیهی که هم از نظر فقاهت و هم از نظر تقوا و هم از نظر قدرت مدیریت و لوازم آن افضل باشد و امکان تصدی امور همه مسلمانان جهان را با استفاده از نصب حکّام و عمّال محلی داشته باشد اقرب به طرح اصلی حکومت امام معصوم است و هدف الهی دایر بر وحدت امت اسلامی و حکومت عدل جهانی را بهتر تأمین می کند. اما در صورتی که شرایط جهانی برای تشکیل چنین کشور واحدی وجود نداشت باید به شکل های دیگری با رعایت الاقرب فالاقرب تنزل کرد. و در صورتی که مستند اصلی روایات باشد. گرچه مقتضای اطلاق آنها ولایت هر فقیه جامع الشرایطی است، ولی با توجه به روایاتی که تأکید بر تقدیم اعلم و اقوا دارد (مانند نبوی مشهور و صحیحه عیص بن قاسم) همان مفاد ادله عقلی به دست می آید.سؤال دیگری که در اینجا قابل طرح است این است که اگر فردی که از هر جهت افضل باشد یافت نشود چه باید کرد؟ پاسخ اجمالی به این سؤال این است که فردی که در مجموع «افضل نسبی» باشد باید عهده دار این مسئولیت گردد و مردم هم باید ولایت او را بپذیرند. البته شقوق مختلف مسئله جای بحث فراوان دارد و مجال وسیع تری را می طلبد.نتیجهاینک باز می گردیم به پاسخ گویی به سؤال هایی که در آغاز بحث مطرح کردیم:نخستین سؤال این بود که: اگر کشور اسلامی واحدی تحت ولایت فقیهی اداره شود آیا بر مسلمانانی که در کشورهای غیر اسلامی زندگی می کنند واجب است اوامر حکومتی او را اطاعت کنند یا نه (البته در صورتی که اوامر وی شامل ایشان هم بشود)؟جواب این سؤال، طبق مبنای اول (ثبوت ولایت به نصب یا اذن امام معصوم) روشن است، زیرا علی الفرض، افضلیت فقیه مزبور برای تصدی مقام ولایت، احراز شده است و طبق ادله عقلی و نقلی، چنین کسی بالفعل حق ولایت بر مردم را دارد. بنابراین، فرمان وی برای هر مسلمانی نافذ و لازم الاجرا خواهد بود، پس اطاعت او بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی هم واجب است.و اما طبق مبنای دوم (توقف ولایت بالفعل فقیه بر انتخاب و بیعت)، می توان گفت انتخاب اکثریت امت یا اکثریت اعضای شورا و اهل حل و عقد بر دیگران هم حجت است (چنان که مورد عمل عقلاء می باشد و شاید بعضی از بیانات جدلی نهج البلاغه مبنی بر اعتبار بیعت مهاجرین و انصار را بتوان مؤید آن شمرد). بنابراین، طبق این مبنا هم اطاعت ولی فقیه بر مسلمانان مقیم در کشورهای غیر اسلامی نیز واجب است خواه با او بیعت کرده باشند و خواه نکرده باشند.ولی ممکن است گفته

شود: این انتخاب و بیعت، بیش از تفویض اختیارات خویش به دیگری طی یک قرار داد نیست و از این رو، اطاعت ولی فقیه تنها بر کسانی واجب است که با او بیعت کرده اند و مسلمانان خارج از کشور بلکه مسلمانان داخل هم اگر بیعت نکرده باشند شرعاً ملزم به اطاعت از او نیستند. و بنای همگانی و همیشگی و انکار نشده عقلاء در چنین مسئله ای ثابت و مسلم نیست چنان که در بیانات جدلی، هدفی جز اقناع و الزام خصم، منظور نبوده است.سؤال دوم این بود که: اگر دو کشور اسلامی وجود داشته باشد و تنها مردم یکی از آنها با نظام ولایت فقیه اداره شود آیا اطاعت او بر مسلمانانی که در کشور دیگر زندگی می کنند واجب است یا نه؟پاسخ این سؤال هم نظیر سؤال قبلی است با این تفاوت که در اینجا یک صورت نادر دیگری را می توان فرض کرد و آن این است که مسلمانان مقیم در کشور دیگر -با اجتهاد یا تقلید- حکومت خودشان را (هر چند به شکل دیگری غیر از ولایت فقیه اداره شود) مشروع و واجب الاطاعه بدانند که در این صورت، وظیفه ظاهری آنان اطاعت از حکومت خودشان خواهد بود نه از ولی فقیهی که حاکم کشور دیگری است.اما سؤال سومی که در اینجا مطرح می شود این است که: اگر هر یک از دو یا چند کشور اسلامی، ولایت فقیه خاصی را پذیرفتند آیا حکم هیچ یک از فقهای حاکم در حق اهالی کشور دیگر نفوذ دارد یا نه؟پاسخ به این سؤال نیاز به تأمل بیشتری دارد، زیرا اولاً: باید چنین فرض کنیم که ولایت هر دو فقیه (یا چند فقیه) مشروع است و فرمان او قدر متیقن در کشور خودش واجب الاطاعه می باشد؛ چنان که قبلًا اشاره کردیم که وجود دو کشور اسلامی کاملًا مستقل با دو حکومت شرعی در شرایطی که امکان تشکیل حکومت واحد اسلامی به هیچ وجه وجود نداشته باشد قابل قبول است. و اما فرض این که تنها ولایت یکی از فقیهان، مشروع و محرز باشد در واقع به مسئله پیشین باز می گردد.ثانیاً: باید فرض کنیم که لااقل فرمان یکی از فقهای حاکم، شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری هم می شود و گرنه نفوذ حکم وی نسبت به آنان موردی نخواهد داشت.با توجه به دو شرط مذکور در بالا، اگر یکی از فقهای حاکم، فرمان عامی صادر کرد به گونه ای که شامل مسلمانان مقیم در کشور دیگری که تابع فقیه دیگری است هم بشود، این مسئله دست کم سه صورت خواهد داشت، زیرا حاکم دیگر یا آن را تأیید و یا نقض می کند و یا در برابر آن ساکت می ماند.در صورتی که حاکم دیگر، حکم مزبور را تأیید کند جای بحثی نیست، زیرا به منزله انشای حکم مشابهی از طرف خود اوست و طبعاً لازم الاجرا خواهد بود. و در صورتی که حکم مزبور را نقض کند - و طبعاً نقض قابل اعتبار، مستند به علم وی به بطلان ملاک حکم به طور کلی یا نسبت به اتباع کشور او خواهد بود -در این صورت، حکم نقض شده نسبت به اتباع کشورش اعتباری نخواهد داشت مگر این که کسی یقین پیدا کند که نقض مزبور بی جا بوده است.و اما در صورتی که نسبت به حکم مزبور سکوت کند طبق مبنای اول در اعتبار ولایت فقیه (نصب از طرف امام معصوم) اطاعت او حتی بر دیگر فقها هم لازم است چنان که حکم یکی از دو قاضی شرعی حتی نسبت به قاضی دیگر و حوزه قضاوت او هم معتبر خواهد بود.و اما طبق مبنای دوم باید گفت که حکم هر فقیهی تنها نسبت به مردم کشور خودش (بلکه تنها نسبت به کسانی که با او بیعت کرده اند) نافذ است و درباره دیگران اعتباری ندارد و در اینجا دیگر جایی برای تمسک به بنای عقلاء ادعا شده در مسئله پیشین هم وجود ندارد.و اما فرض این که مسلمانان مقیم در یک کشور با فقیه حاکم در کشور دیگری بیعت نمایند در واقع به منزله خروج از تابعیت کشور محل اقامت و پذیرفتن تابعیت کشوری است که با ولی امر آن، بیعت کرده اند. و این مسئله فعلاً محل بحث ما نیست.منبع:مجله حکومت اسلامی، سال اول، شماره اول، پاییز ۱۳۷۵،از صفحه ۸۱-۸۶.

دلایل عقلی ولایت فقیه از نگاه آیت الله العظمی بروجردی و امام خمینی

ابوالقاسم مقیمی مقدمه: تشکیل حکومت اسلامی و ولایت فقیه از مسایل اساسی اسلام و بهترین راه دفاع از دین و پاسداری از کیان مسلمین است و به فرموده امام خمینی: «نهاد حکومت آن قدر اهمیت دارد که نه تنها در اسلام حکومت وجود دارد، بلکه اسلام چیزی جز حکومت نیست و احکام شرعی قوانینی است که یکی از شئون حکومت است»۱ و «حکومت فلسفه عملی تمامی فقه

است».۲ولایت فقیه هدیه سترگ الهی به امت اسلامی است که بازگشت آن، به ولایت «فقاهت» و «عدالت» و «مدیریت» عالم صالح و توانا، برای رشد و بالندگی جامعه و تبیین مسیر درست، در راستای تحقّقِ حاکمیت الهی است.در ادوار مختلف فقه شیعه ـ علیرغم محکومیت تاریخی شیعیان و تسلّط طاغوت و مستکبران ـ از «ولایت فقیه» با اطلاق عناوینی نظیر «حاکم شرع»، «سلطان»، «جانشین پیامبر(ص)» و «نائب امام زمان(عج)» نام برده شده و فقهایی مانند شیخ مفید۳ و شیخ طوسی۴ و ابوالصلاح حلبی۵ و محقق حلّی۶ و بسیاری از فقهای دیگر به گونه ای متعرّض این مسئله شدند. هرچند سلطه حکّام جور و یأس شیعیان از دست یابی به حکومت و اجرای احکام الهی سبب شده به صورت شایسته و بایسته ای به این موضوع پرداخته نشود.در این میان تجربه های تلخی همچون انحراف نهضت مشروطیت در قرون اخیر و دسیسه های استعمار مبنی بر تبلیغ جدایی دین از سیاست، بی تأثیر نبوده است. لیکن جمعی از فقهای ژرف اندیش متعرّض خصوص بحث «ولایت فقیه» شده و توجه وافری به آن نمودند نظیر محقّق ملااحمد نراقی که در کتاب «العوائد»۷ بحث وزینی ارائه دادند و همچنین صاحب جواهر که در موارد متعدّدی تصریح به ولایت فقیه نموده و آن را امری مسلّم و ضروری۸ خواندند. مرحوم شیخ انصاری در کتاب مکاسب۹ و مرحوم نائینی در «تنبیه الامهٔ» متعرض آن شدند و آیت الله بروجردی نیز با ارائه دلایل عقلی به اثبات آن پرداختند و امام خمینی فصل جدیدی در این مبحث گشوده و تحقیقات دقیق و بدیعی را مطرح نمودند و بزرگترین دست آورد آن به ثمر نشستن جمهوری اسلامی ایران است که مبتنی بر نظرات ایشان در باب حکومت است.با کاوش در متون فقهی به این نتیجه می رسیم: قطع نظر از اختلاف آراء فقهای شیعه در محدوده اختیارات و شئون ولایت فقیه در زمان غیبت، عموم فقهاء، در اثبات نوعی ولایت برای فقیه جامع الشرایط اتفاق نظر دارند. ۱۰در این زمینه پرسشهای بسیاری مطرح است:۱. دیدگاه اسلام پیرامون حکومت چیست؟ آیا طرحی برای ادارهٔ جامعه دارد؟۲. چه دلایلی از آیات و روایات بر اثبات ولایت فقیه موجود است؟۳. آیا با ادّله عقلی می توان ولایت فقیه و حدود اختیارات آن را اثبات نمود؟۴. حدود اختیارات ولی فقیه به چه مقدار است؟۵. تعیین ولی فقیه با نصب الهی است یا از راه انتخاب عمومی؟بحث و تحقیق پیرامون سؤالات مذکور و بسیاری از پرسشهای دیگر، مجال وسیعی می طلبد که از حوصله و هدف نگارش این مقاله خارج است.در این نوشتار استدلال عقلی آیت الله العظمی بروجردی بر ولایت فقیه و حدود اختیارات آن را با نگاهی بر دلیل عقلی امام خمینی مورد بررسی قرار می دهیم.صرف نظر از اختلاف آراء فقهای شیعه در محدوده اختیارات و شئون ولایت فقیه در زمان غیبت، عموم فقها در اثبات نوعی ولایت بر ای فقیه جامع الشرایط اتفاق نظر دارندکسی که در قوانین اسلام و احکام آن تتبع کند بدون تردید درمی یابد دین اسلام، دین سیاسی ـ اجتماعی استمرحوم آیت الله بروجردی از فقهای نام آور شیعه است که در برهه ای حسّاس از تاریخ ایران پرچم دار مرجعیّت عام بودند و در پی تدبیر ماهرانه آیت الله العظمی شیخ عبدالکریم حائری تمام تلاش خود را در جهت رشد و استحکام پایگاه فقه شیعه، معطوف داشتند. این مرکز فقاهت و روحانیت، نقش اساسی خود را در آگاهی ملت مسلمان ایفاء نمود و زمینه ساز قیام مردم و انقلاب سیاسی اسلام به رهبری امام خمینی شد.ایشان در خلال سلسله دروس فقهی، مسأله «ولایت فقیه» را به گونه ای دقیق و نوین مطرح نمودند. در این مقاله به ذکر دیدگاه آن مرحوم و حضرت امام راحل و مقایسه ای میان آن دو می پردازیم.ویژگی های تحقیقات مرحوم آیت الله بروجردیتحقیقات ایشان در این باب از چند جهت حائز اهمیت است:۱. مراتب ویژه ای که در علم و فقاهت و دقت نظر دارا بودند که در این بحث نیز به صورت چشمگیری نمایان است.۲. طرح بحث به عنوان «ولایت فقیه و حدود اختیارات آن»، هر چند به صورت اجمالی و در ضمن مباحث دیگر، باشد.۳. تقدم زمانی ایشان بر امام خمینی، ۱۱ با توجه به نزدیک بودن نکاتی که مورد استدلال این دو فقیه بزرگوار قرار گرفته است.۴. تمسّک به دلیل عقلی بر ولایت فقیه و تصریح به اینکه نیازی به روایات نمی باشد.بحث را در چند بخش پی می گیریم:۱. نکاتی پیرامون دلایل عقلی.۲. بیان نظر مرحوم بروجردی و امام خمینی در ولایت فقیه.۳. دیدگاه مرحوم بروجردی و نقاط مشترک آن با نظرات امام راحل.۴. دیدگاه دو فقیه بزرگوار در حدود اختیارات ولیّ فقیه.بخش نخست: نکاتی پیرامون دلایل عقلی:از آنجا که مرحوم بروجردی و امام خمینی به

مقدمات عقلی استدلال نمودند، چند نکته ای پیرامون دلایل عقلی ذکر می کنیم:۱. ادّله عقلی بر ولایت فقیه از براهین کلامی است یا فقهی؟برای تبیین کلامی و یا فقهی بودن برهانی که در ضرورت ولایت فقیه در عصر غیبت بیان شده باید امتیاز علم کلام و فقه و سپس تفاوت مسایل و براهین این دو علم دانسته شود، زیرا ملاک این که یک مسأله و یا یک برهان کلامی و یا فقهی است این نیست که آن مسأله و یا آن برهان در کدام کتاب مطرح شده است چنانکه عقلی بودن دلیل یک مسأله نشانه کلامی و یا فلسفی بودن آن نیست. ۱۲دربارهٔ ولایت فقیه از دو جنبه می توان بحث نمود، فقهی و کلامی.اگر موضوع ما، مسألهٔ فعل الهی باشد که آیا برای زمان غیبت دستوری داده یا نه؟، مسأله کلامی است. و اگر موضوع فعل مکلّف باشد، آن مسأله فقهی است. ۱۳لذا اگر نتیجهٔ دلایل ضرورت وجوب تعیین ولایت فقیه از ناحیه خداوند سبحان باشد و اینکه آیا در راستای امامت معصومین علیهم السلام ـ از باب قاعدهٔ لطف ـ برای رهبری مسلمین و ادارهٔ جامعه راهی معیّن نموده یا خیر؟ بحث از آن کلامی است، اما اگر نتیجهٔ برهان وجوب عهده داری مقام ولایت بر فقیه و یا وجوب قبول ولایت فقیه بر مردم و اطاعت و عمل به این قانون باشد، آن مسأله و برهان فقهی است.۲. دلیل عقلی در مقابل دلیل شرعی نیست. زیرا خود عقل (با شرایطی که حجیت آن در اصول فقه ثابت شد) از منابع غنی و قوّی شرع است بلکه همواره دلیل عقلی در برابر دلیل نقلی قرار می گیرد. بنابراین نمی توان گفت فلان حکم، عقلی است یا شرعی، بلکه باید گفت فلان حکم شرعی، دلیل عقلی دارد یا نقلی. ۱۴بخش دوم: دیدگاه آیت الله بروجردی و امام خمینی دربارهٔ ولایت فقیهمرحوم بروجردی در ضمن بحث از نماز جمعه و مشروعیت آن در عصر غیبت، ابتدا مقبوله عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه را ذکر نموده و با بیان مقدمات عقلی به بررسی ولایت فقیه پرداختند و از آنجا که در کتب و مقالات پیرامون ولایت فقیه نظرات ایشان ذکر نشده و یا به صورت مجمل و خلاصه مطرح گشته و از طرفی بررسی دقیق نظر ایشان و تحقیق در احتمالاتی که در عبارت ایشان داده می شود مبتنی بر فهم درست کلام ایشان است، ابتدا دیدگاه ایشان را به صورت دقیق و جامع و نیز خلاصه ای از کلام امام خمینی را نقل می کنیم، سپس به تحقیق و تبیین آن می پردازیم.مرحوم بروجردی می فرماید:«اثبات ولایت فقیه و بیان ضابطه کلّی آنچه از شئون فقیه و از حدود ولایت اوست، متوقف بر بیان چند مقدمه است:مقدمه اول:در اجتماع کارهایی است که انجام آن از وظایف شخصی افراد خارج و از امور عامه اجتماعی به حساب آمده و حفظ نظام اجتماع بر آن متوقف است و رسیدگی به آنها از وظایف رهبر جامعه می باشد، مانند اموری که مربوط به سیاست و تدبیر ادارهٔ جامعه است چون قضاوت و حفظ نظم داخلی و حراست از مرزها.مقدمه دوم:کسی که در قوانین اسلام و احکام آن تتبع کند بدون تردید درمی یابد دین اسلام، دین سیاسی اجتماعی است و احکام آن تنها در محدوده عبادات تشریع نشده، بلکه اکثر احکام آن مربوط به تدبیر و تنظیم اجتماع و تأمین سعادت زندگی دنیایی است و یا شامل سعادت دنیا و آخرت است، مانند احکام معاملات و قضاء و سایر قوانین مالیاتی.لذا علمای شیعه و سنی در نیازمندی به رهبر اتفاق نظر دارند و این مطلب از ضروریات اسلام می باشد، هر چند در شرایط و خصوصیات و نحوه انتخاب آن اختلاف است.مقدمه سوّم:بسی روشن است ادارهٔ جامعه و تأمین جهات اجتماعی دین از مسایل روحانی و معنوی و از شئون مربوط به تبلیغ احکام و ارشاد مسلمین جدا نبوده و از ابتدای اسلام سیاست با دیانت آمیخته و از شئون آن به حساب می آمد. و شخص رسول اکرم(ص) و خلفای راشدین و حضرت علی(ع) متصدی امور مسلمانان شدند و حاکم و قاضی برای ولایات نصب می نمودند و از آنان مالیات درخواست می کردند.با هم بودن جهات معنوی و فوائد سیاسی در عباداتی چون نماز جمعه و اعیاد و حجّ، از ویژگی های دین اسلام و از امتیازات آن به شمار می آید.علمای شیعه و سنی در نیازمندی به رهبر اتفاق نظر دارند و این مطلب از ضروریات اسلام می باشداحکام الهی تا روز قیامت باقی است و نسخ نشده و نفس بقاء احکام اقتضا دارد برای پاسداری و اجرای قانون الهی، حکومتی تشکیل شودمقدمه چهارم:بعد از پیامبر مرجع اصلی کارهای اجتماع و آنچه مورد ابتلاء مسلمانان است، امامان دوازده گانه علیهم السلام می باشند و ادارهٔ اجتماع از وظایف اختصاصی آنهاست، البته در صورتی که مانعی نبود و امکان آن فراهم باشد. و این از اعتقادات همه شیعیان است.و به طور طبیعی در اذهان اصحاب ائمه علیهم

السلام نیز همین نکته بوده و اشخاصی چون زراره و محمد بن مسلم که از فقهای اصحاب ائمه و ملازمان آنان بودند، امام معصوم علیه السلام و منصوبان از جانب او را تنها مرجع حقیقی مسایل اجتماع می دانستند و در موارد نیاز تا حد امکان به آنان مراجعه می کردند که با مطالعه زندگی و مرام آنها این نکته به خوبی روشن می شود.با توجه به مقدمه های فوق می گوئیم:انسان در همه عمر با این گونه کارها و نیازمندی های اجتماعی سر و کار دارد و شیعیان عصر ائمه علیهم السلام به سبب متفرق بودن در شهرهای مختلف و عدم بسط ید اهل بیت علیهم السلام قادر نبودند در همه حالات و برای هر کاری که اتفاق می افتاد به خدمتشان رسیده و به آنها مراجعه کنند، پس به یقین اصحاب خاص ائمه علیهم السلام ـ چون زاره و محمد بن مسلم ـ از ایشان دربارهٔ کسی که بتوان در صورت عدم دست رسی به آنها، به او رجوع نمود، سؤال کردند و قطعاً ائمه علیهم السلام نیز با توجه به اینکه می دانستند اکثر شیعیان نمی توانند به آنها رجوع کنند به ویژه در زمان غیبت و محرومیت همه شیعیان که غالباً از آن خبر می دادند و شیعیان را برای آن آماده می ساختند، این گونه کارهایی که مورد ابتلاء همه است و خداوند راضی به اهمال آن نیست را مهمل رها ننموده و برای آن شخصی را نصب کردند به ویژه با منع ائمه (ع) از رجوع به دستگاه طاغوت.هرچند این سؤال و جواب ها ـ به جز مقبوله عمر بن حنظله و روایت ابی خدیجه ـ از جوامع روایی ساقط شده و به ما نرسیده است، بعد از آنکه ثابت شد ائمه(ع) این امور مهمی را که شارع راضی به اهمال آن نیست، مهمل رها ننموده ـ به ویژه با اطلاع به نیاز شیعیان در عصر غیبت ـ و اشخاصی را برای آن نصب کردند، پس نصب فقیه مسلّم می شود زیرا کسی قائل به نصب غیر فقیه نیست.بنابراین امر دایر است بین نصب فقیه عادل و عدم نصب و زمانی که با بیان سابق عدم نصب باطل شد، نصب فقیه قطعی می شود و مقبوله عمر به حنظله تنها شاهدی بر این مطلب است.خلاصه:بعد از آنچه بیان نمودیم اجمالاً انتخاب فقیه عادل از جانب ائمه(ع) برای کارهای عمومی و مهمّ، بدون اشکال است و برای اثبات آن نیازی به مقبوله عمر بن حنظله نداریم، در نهایت امر به عنوان شاهد مورد استفاده واقع می شود.حدود اختیارات ولی فقیهکارهای مربوط به امام و وظایف او بر دو گونه است:برخی از آنها از وظایف زمان حکومت و بسط ید است مانند حفظ نظم و امنیت داخلی و دفاع از مرزهای مملکت و صدور فرمان جهاد و دفاع و مانند آن.و برخی دیگر آنها از وظایف امام(ع) است گرچه بسط ید نداشته باشند. البته در صورتی که بتوانند انجام دهند به واسطه وکیل و یا ارجاع به دیگری و مانند آن، چون امور مهمّی که در هیچ حالتی شارع راضی به رها کردنشان نیست مثل سرپرستی اموال ایتام و مجانین و اشخاص غایب و قضاوت و مانند آن».۱۵در ادامه با استشهاد به روایت فضل، نماز جمعه را از قسم اول به حساب می آورند که از وظایف مخصوص امام معصوم(ع) در صورت بسط ید او است و می گویند:«قدر متیقن از ادّله و ولایت فقیه، ولایت او از جانب امام(ع) در خصوص قسم دوم از وظایف امام(ع) است. یعنی امور مهمّی که شارع راضی به اهمال آن در هیچ حالتی نیست.و ظاهر آن است که فتوای شیخ(ره) علیه و شهید(ره) در مأذون بودن فقهاء در اقامه نماز جمعه، مدرکی جز گمان اینکه نماز جمعه مشمول ادلّه ولایت فقیه است، ندارد.» ۱۶دیدگاه امام خمینی در ولایت فقیهپیش از آن که به بررسی نظرات آیت الله بروجردی بپردازیم خلاصه دلیل عقلی امام خمینی را بر ولایت مطلقه فقیه ذکر می نمائیم. ولایت مطلقه فقیه با مطالب ذیل اثبات می شود:مقدمه اول:اگر کسی به مجموعه قوانین اسلام نظری بیفکند، درمی یابد اسلام برای همهٔ شئون دنیوی و اخروی احکام جعل نمود و اعمال عبادی جهات اجتماعی، سیاسی را در خود نهفته دارد، مانند حج که می توان از آن بهره برداری بسیاری در راستای مصالح عامه مسلمین نمود.و همچنین احکام بسیاری مثل قوانین مالیاتی و حدود و دیات و احکام مربوط به جهاد و دفاع و معاهدات بین دولت اسلامی با سایر حکومتها، وضع کرده است. ۱۷مقدمه دوم:مجموعه احکام الهی تا روز قیامت باقی است و نسخ نشده و نفس بقاء احکام اقتضا دارد برای پاسداری و اجرای قانون الهی حکومتی تشکیل شود.علاوه بر آن که حفظ نظام از واجبات مؤکد و حراست از مرزهای مسلمین از تهاجم واجب عقلی و شرعی است، اختلال امور مسلمین نیز مبغوض خداوند می باشد و همه این موارد جز با حضور رهبری و حکومت میسّر نیست.پس حکومت و بسط عدل و تعلیم و تربیت و حفظ نظم و رفع ظلم و پاسداری از مرزها و جلوگیری از تجاوز

اجانب از احکام واضح عقلی است و فرقی میان زمان غیبت و غیر آن نمی باشد. پس آنچه دلیل امامت است، خود آن دلیل لزوم حکومت بعد از غیبت ولّی امر می باشد.۱۸مقدمه سوم:بدون تردید بر طبق اعتقادات شیعه، بعد از وجود مبارک پیامبر(ص) خلافت و ولایت به حضرت علی(ع) و اولاد او رسیده تا زمان غیبت امام دوازدهم. ائمه(ع) مانند پیامبر(ص) ولیّ امر و دارای ولایت عامّه و خلافت کلّیِ الهی بودند. اما در زمان غیبت گرچه برای ولایت و حکومت شخص خاصی معیّن نشده لکن به حسب عقل و نقل باید به نحوه ای باقی باشد زیرا اثبات شد: اهمال در اموری که جامعه اسلامی به آن نیازمند است جائز نمی باشد و مطلوبیت نظام و حفظ اسلام نیز در زمان غیبت امری پسندیده و لازم است. ۱۹مقدمه چهارم:حکومت اسلامی حکومت قانون الهی است پس والی آن باید دارای سه صفت ذیل باشد:۱ـ علم به قانون الهی. ۲ـ عدالت. ۳ـ شایستگی رهبری (کفایت). ۲۰پس حکومت اسلامی، حکومت قانون الهی است و کسی حق استبداد به رأی ندارد و رهبریحاکم اسلامی باید دارای سه صفت باشد: علم به قانون الهی، عدالت، شایستگی رهبریحکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول(ص) است یکی از احکام اوّلیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج می باشدهم بر طبق مصالح مسلمین عمل می نماید۲۱ و رهبر مسلمین باید عالم به فقه و عادل باشد و فقیه عادل صلاحیت ولایت بر مسلمانان را دارد.از مطالب مذکور نتیجه می گیریم:قیام برای تشکیل حکومت اسلامی بر فقهای عادل واجب کفایی است و در صورت موفقیت یکی از فقهاء، سایرین باید از او پیروی کنند. و اگر تشکیل حکومت بدون اجتماع و همکاری دیگران ممکن نباشد، باید متحد شده و با هم اقدام نمایند. و در صورت عدم موفقّیت از منصب خود ساقط نشده و معذور هستند و هر کدامشان حق ولایت بر امور مسلمین را دارند. ۲۲حدود اختیارات ولی فقیهولی فقیه در جهات مربوط به حکومت همانند رسول اکرم(ص) و ائمه(ع) اختیار و ولایت دارد و این به معنای هم رتبه بودنشان با انبیاء و ائمه(ع) نیست، زیرا آنان دارای خلافت تکوینی الهی بودند.پس فقیه عادل دارای همه شئون و اختیاراتی است که پیامبر(ص) و ائمه(ع) دربارهٔ حکومت و سیاست داشتند، زیرا این ولایت لازمه حکومت و اجرای احکام الهی است. ۲۳ و حکومت که شعبه ای از ولایت مطلقه رسول(ص) است یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتی نماز و روزه و حج می باشد. ۲۴لازم به ذکر است اختیارات و ولایتی که برای ائمه(ع) از غیر ناحیه حکومتی و سیاستی ثابت شده برای فقیه نمی باشد مثلاً اگر قایل شویم امام معصوم(ع) ولایت دارد همسر مردی را طلاق دهد و یا مالش را بفروشد هرچند برای مصلحت عامه نباشد، این ولایت را فقیه ندارد. ۲۵در نتیجه بعد از تصور اطراف قضیه ولایت فقیه امر نظری نیست که نیاز به برهان داشته باشد. هرچند ادلّه بسیاری بر ولایت مطلقه دلالت دارد. ۲۶بخش سوم دیدگاه مرحوم بروجردی و نقاط مشترک آن با نظرات امام خمینیالف: نکاتی که از کلام آیت الله بروجردی استفاده می شود:۱. یکی از نکات مهمی که در بحث ولایت فقیه و سابقه تاریخی آن و در گستره قائلین به این نظریه نقش به سزایی دارد تصریح به این است که، تنها مدرک فتوای شیخ و شهید اوّل به مأذون بودن فقهاء در اقامه نماز جمعه، قول به ولایت فقیه و حکومت اوست. ۲۷۲. دین اسلام و احکام آن حتی عبادات، ممزوج به جهات معنوی و اجتماعی و دربردارنده فواید سیاسی است و سیاست با دیانت آمیخته بوده و از شئون آن به حساب می آید، پس سیاست یک امر درون دینی است.۳. اسلام از ابتدا با حکومت آغاز شده و دینی حکومتی است و پیامبر(ص) و حضرت علی(ع) دارای ولایت و حکومت بوده و عهده دار امور سیاسی جامعه نیز بودند.۴. ائمه(ع) در صورت عدم بسط ید، فقهاء را برای رسیدگی به کارهای عمومی و اجتماعی نصب نمودند حتی در زمان حضورشان.۵. ولایت فقیه امری ضروری و از مسلّمات عقلی است.۶. ظاهر کلامشان این است که ولایت فقیه از راه نصب مقام بالاتر چون امام معصوم(ع) صورت می پذیرد و راه دیگری برای انتخاب ولی فقیه موجود نیست.۷. حکومت حق الهی است و مشروعیت آن از باب قرارداد اجتماعی و یا رضایت مردمی و امثال آن نیست.۸. نصب ولی فقیه در حضور معصومین و یا زمان غیبت بالفعل بوده و فقهاء می توانند در محدوده اختیارات خود، تصرّف نمایند.۹. نظر ایشان در حدود اختیارات ولی فقیه که در مباحث آینده به بررسی آن می پردازیم.ب: نقاط مشترک دیدگاه مرحوم بروجردی و امام خمینی۱. تصریح به کفایت دلایل

عقلی برای اثبات ولایت فقیه و حدود آن.۲. در مفاد مقدمات چهارگانه و جامع بودن اسلام و عدم رضایت شارع مقدس به اهمال در احکام.۳. در اصل ولایت فقیه و انتصاب الهی فقیه عادل برای رسیدگی به کارهای مهمّ عمومی و اجتماعی.۴. مشروعیت و حقّانیت ولی فقیه از جانب نصب شارع مقدّس است.مرحوم امام همچون آیت الله بروجردی(ره)، در کتاب البیع و حکومت اسلامی بر نصب فقهاء تصریح فرمودند، هرچند در میان مطالبی که بعد از انقلاب ایراد فرمودند جملاتی پیرامون «مشروعیت مردمی»۲۸ وجود دارد، لکن می توان این جملات را بر مقبولیت و به فعلیّت رسیدن ولایت حمل نمود.و با ورود این احتمال، استدلال و پی ریزی نظریه مشروعیت مردمی بر مبنای این سخنان۲۹ مورد اشکال واقع می شود. بدیهی است با نظریهٔ انتصاب، تکریم آراء عمومی زیر سؤال نمی رود بلکه تأثیر حضور مردم در صحنه عمل و اظهار رأی آنان در قلمرو فکر نه تنها ضامن اجرای ولایت فقیه است بلکه مایه موفقیت اصل دین و حاکمیت آن می باشد. رأی و حضور مردم مبنای مقبولیت حکومت و کارآمدی آن است.پس تعارضی میان مشروعیت الهی و احترام به آرای مردم وجود ندارد، و آنچه را بعضی از نویسندگان تحت عنوان «معمّـای لاینحل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه» بیان کردند،۳۰ چیزی جز خلط مبانی مشروعیت و کارآمدی نیست.۵. تفویض ولایت به فقیه عادل و تصدّی او به عنوان حاکم دولت اسلامی.مرحوم آیت الله بروجردی بعد از اثبات نصب اشخاص برای رسیدگی به کارهای مهمّ عمومی، نصب فقیه را مسلم دانسته و فرمودند: «امر دایر است میان نصب فقیه و انتفاء نصب زیرا بحثی پیرامون نصب غیرفقیه نیست، و با ثبوت نصب، انتصاب فقیه قطعی می گردد.» ۳۱آن مرحوم برای تصدی فقیه و نصب او به اجماع مرکب بر نصب فقیه و عدم نصب تمسک نموده و دلیل عقلی دیگری اقامه ننمودند و منشاء اجماع، روایات و یا ادله عقلی است. ۳۲امام خمینی پیرامون نصب فقهاء در کتاب بیع می فرماید:«حکومت اسلامی حکومت قانون الهی است، لذا حاکم آن باید به قانون الهی کاملاً علم داشته باشد و بر آن مسلط باشد و فقیه عادل صلاحیت ولایت بر مسلمانان را دارد».۳۳و در کتاب حکومت اسلامی تصریح می کنند:«حکومت اسلامی، حکومت قانون و برای زمامدار علم به این قوانین لازم می باشد و حاکم باید افضلیت علمی داشته باشد. آنچه مربوط به خلافت است و در زمان رسول اکرم(ص) و ائمه درباره آن صحبت و بحث شده و بین مسلمانان هم مسلّم بوده، این است: حاکم و خلیفه اولاً باید احکام اسلام را بداند یعنی قانوندان باشد، ثانیاً عدالت داشته از کمال اعتقادی و اخلاقی برخوردار باشد، عقل همین را اقتضا دارد. اگر زمامدار مطالب قانونی را نداند لایق حکومت نیست، چون اگر تقلید کند، قدرت حکومت شکسته می شود و اگر نکند نمی تواند حاکم و مجری قانون اسلام باشد. پس باید حاکمیت رسماً به فقها، تعلّق بگیرد نه به کسانی که به علت جهل به قانون مجبورند از فقها، تبعیت کنند»۳۴با توجه به مطالب مذکور و پیچیدگی اداره حکومت، برای حسن اجرای قوانین الهی در همه شئون دولت و اجتماع، حاکم دولت اسلامی باید از نظریه پردازان دین بوده تا در تشخیص مصادیق و احکام ثانویه و مصالح «اهمّ» تصمیم درستی بگیرد. تفکیک بین سرپرستی حکومت و فقاهت موجب کاستی در فهم و اجرای درست فرامین الهی می شود.علاوه بر اینکه تصدّی فقیه و ولایت او قدر متیقن از دلایل مذکور است و مشروعیت غیر فقیه، مشکوک است.البته ولایت فقیه به معنای دخالت مستقیم فقیه در همه امور نیست، که نه مقصود ماست و نه ممکن بلکه او می تواند امور جاری مملکت را به دیگران تفویض کرده و عهده دار سیاست های کلّی نظام و جهت دهی اجتماع به سوی جامعه متعالی اسلام باشد.بخش چهارمدیدگاه مرحوم آیت الله العظمی بروجردی و امام خمینی(س) دربارهٔ حدود اختیارات ولی فقیهتبیین دیدگاه مرحوم آیت الله بروجردی پیرامون حدود ولایت فقیه از اهمیت بسیاری برخوردار می باشد. و از آنجا که عبارات بحث نماز جمعه ایشان خالی از اجمال نیست به بررسی آن می پردازیم.مرحوم بروجردی بعد از طرح مقدمات چهارگانه و اثبات ولایت فقیه فرمودند:«وظایفی زمان بسط ید امام معصوم(ع) نظیر برقراری نظم داخلی و حراست از مرزها و فرمان جهاد و دفاع به فقهاء واگذار نشده و قدر متیقن از ولایت فقیه نیست. اما وظایفی که حتی در صورت عدم بسط ید ائمه(ع) خداوند راضی به اهمال آنها نیست مثل کارهای مهم اجتماعی و قضاوت و ولایت بر اموال نابالغ و غایب و سایر امور حسبه به فقهاء تفویض شده است».۳۵و در مقابل استظهاری که از کلام مرحوم شیخ

طوسی و شهید اول مبنی بر ولایت و حکومت فقیه نمودند که نماز جمعه از شئون آن می باشد ـ این نماز را از قسم اوّل شمرده و از وظایف زمان بسط یـد امام(ع) می داننـد که فقهاء مأذون به اقامه آن نیسـتند.لکن امام خمینی بعد از بیان مقدمات و اثبات ضـرورت حکومت و ولایت فقیه پیرامون اختیارات ولی فقیه تصـریح کردنـد:«همه اختیاراتی که از جهت ولایت و سـلطنت برای پیامبر(ص) و ائمه(ع) ثابت شد برای فقیه نیز ثابت می باشد. و اقدام برای تشکیل حکومت اسلامی بر فقهای عادل واجب کفایی است و اگر موفق نشدنـد منصب ولایت آنها ساقط نمی شود و معذور می باشـند.» ۳۶ امـا اختیاراتی که برای ائمه(ع) از غیر ناحیه حکومتی و سیاسـی ثابت شده برای فقیه نمی باشد. ۳۷آیا مرحوم بروجردی همانند حضـرت امام، ولایت مطلقه را پذیرفتند؟چرا در تفویض ولایت میان وظـایف زمـان بسـط یـد و غیر آن قایـل به تفصـیل شـده و مسـایلی چون نماز جمعه و برقراری نظم داخلی و حراست از مرزها را از وظایفی دانسـتند که به فقهاء تفویض نگردیـده است؟در عبارت ایشان چند احتمال وجود دارد:۱ـ ولایت محدود فقیه.۲ـ ولایت فقیه در امور حسبه به معنای عام آن که شامل حکومت می گردد.۳ـ ولایت مطلقه فقیه.احتمال نخست: ولایت فقیه در امور حسبهاز ظاهر عبارت ایشان اسـتفاده می شود مقـدمات مـذکور را بر خلافت و حکومت ائمه(ع) تطبیق نموده و وظایف زمان عدم بسط ید آنان به فقهـاء تفویض شـده است.اسـلام از ابتـدا بـا حکومت آغاز شـده و دینی حکومتی استرأی و حضور مردم مبنای مقبولیت حکومت و کارآمـدی آن اسـتحال بایـد دید چرا با تمسک به دلایل عقلی که تا حدود بسیاری مشابه دلایل امام خمینی است به نتیجه متفاوتی رسیدند؟در پاسخ می گوئیم: حضـرت امام در طراحی مقدمات عقلی، عدم اهمال در امور عامه مسلمین و حراست از کیان اسلام و پاسـداری و اجرای همه احکـام دین که جز بـا برپایی حکومت عـدل میسّـر نمی گردد را مـدّ نظر قرار دادنـد و از لزوم حکومت، به ولایت فقیه و حدود اختیارات آن رسیدند، و این اصل در کلام مرحوم بروجردی به این صورت مورد توجه واقع نشده است.و نکته دیگر آن که ایشان بعد از طرح مقدمات و اثبات خلافت اهل بیت(ع) به این مطلب پرداختند چون ائمه اطهار(ع) بسط ید نداشـتند و از رجوع به دسـتگاه ظلم و جور هم نهی فرمودنـد و اهمـال در امور مهم جـایز نیست پس اشخاصـی را جهت رسـیدگی به این امور نصب کردنـد و از آنجا که نصب این افراد با حضور ائمه(ع) بوده پس تنها وظایف زمان عـدم بسط یـد را تفویض نموده و بر عهـده فقهاء قرار دادند و همین ولایت در عصر غیبت به فقیه عادل واگذار گردید. همین نکته، ریشه تفصیل ایشان میان وظایف زمان بسط یـد و غیر آن می باشـد و چون اسـتدلال ایشان به مقـدمات عقلی است بر قدر متیقن اکتفا نمودند و وظایف زمان بسط ید را از آنها نمی دانند.اشـکال بر این نظریهچگونه در مسایلی چون امور حسبه، شارع مقدس راضی به اهمال نمی باشد و برای آن متصدّی معیّن نموده امـا برای پاسـداری از دمـاء و اموال و نوامیس مسـلمین و حراست از مرزهای کشور اسـلامی و اجرای احکام و حـدود، کسـی نصب نشده است؟ و آیا اهمال در اساس بقاء و اجرای احکام جایز است؟ و آیا در عصـر غیبت اجرای قوانین اسلام نیازمند حکومت و حـاکمی مقتـدر نیست؟و علت تفویض وظایفی محـدود در عصـر ائمه(ع)، عدم امکان برپایی حکومت بوده است، زیرا در صورت امکان، ائمه اطهار(ع) اقدام می نمودند. در آن زمان شرایط به گونه ای بوده که امکان اجرای همه احکام و ولایت تامّه مقدور نبوده و تنها رسـیدگی به امور حسـبه چون قضاوت و سرپرستی اموال نابالغان و غایبان ممکن بود و با حضور اهل بیت(ع) ولایت مطلقه بر عهده آنهاست، هر چند می توانند بعضی از کارها و وظایف را به دیگران واگذار کنند. اما در زمان غیبت شرایط به صورت دیگری است، زیرا بـا اثبات نیازمنـدی جامعه اسـلامی به رهبر و عـدم جواز اهمال در اجرای احکام الهی و مصالـح کلی مسـلمین، ناگزیر به حکـومت و حـاکمی هسـتیم که از اختیـارات لاـزم برخوردار باشـد.امـام خمینی در این بـاره می گوینـد:«در زمـان غیبت، ولاـیت و حکومت گرچه برای شـخص معیّنی قرار داده نشـد امـا به دلالت عقل و نقل بایـد به گونه ای دیگر باقی باشـد زیرا نیازمنـدی جامعه اسـلامی به ولایت و حکومت اثبات شـده و ادله مختلفی بر عدم اهمال آنچه مورد نیاز مردم است دلالت دارد و امامت هم برای رفع اختلاـف و نظـام بخشـیدن به ملّت اسـلامی و حفظ شـریعت است، و این علت در زمان غیبت نیز موجود بوده و مطلوب بودن نظام و حفظ اسـلام بر کسی پوشیده نیست»۳۸ پس از ظـاهر کلاـم مرحوم بروجردی به دست می آیـد که:تفویض ولاـیت مطلقه و وظایف

زمان بسط یـد ائمه(ع) به فقیه عادل قطعی نمی باشد، لیکن محدوده ای که قایل شدند از امور حسبه گسترده تر بود و به نوعی ولایت عامی را در برمی گیرد.البته از مقدمات چهارگانه به ذهن می رسد که ولایت فقیه را شامل امر حکومت می دانند اما در پایان بر وجهی گسترده و مطلقه بر آن تصریح و تأکید نمی کند.این استظهار مبتنی بر اطلاق کلام ایشان است که فرمودند: «تنها وظایف زمان عدم بسط یـد ائمه(ع) به فقها تفویض شده»، خواه فقها بسط ید داشته باشند یا خیر.احتمال دوم: ولایت فقیه در امور حسبه (به معنای عام)با توجه به استظهاری که در احتمال نخست ذکر شده می توان به گونه ای دیگر کلام ایشان را در حدود ولایت، بر تفویض اختیارات در محدودهٔ اداره حکومت اسلامی حمل نمود.به این تقریب که امور حسبه را توسعه داده و شامل نظم و امنیت جامعه و ادارهٔ آن و اجرای احکام الهی دانست ـ هر چند با این بیان ولایت مطلقه ثابت نمی شود ـ همان گونه که برخی از علمای معاصر بعد از نقل کلام ایشان در خلال عبارات مربوط به ولایت فقیه در امور حسبه، فرمودند:«امور حسبه شامل مسایلی است که معمولاً حکومت عهده دار آن است و ولایت فقیه در امور حسبه ـ همچون مسایلی که مسلمانان در معاد و معاش و دنیا و آخرت به آن نیازمندند و بدون آن دین و دنیای آنها از نظم و برنامه خارج می شود ـ مورد اجماع فقها است.به عبارت دیگر هر چه وجوب و مشروعیت آن مطلق بوده و اسلام خواستار انجام آن است و وجوبش بر چیزی متوقف نشده و تحقّق آن به طور معمول بر تشکیل دولت اسلامی متوقف است، از امور حسبه می باشد و مورد اتفاق فقها در ولایت فقیه است، مانند وجوب محافظت بر نظم و امنیت جامعه و اداره مؤسسات اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، بهداشتی و امر به معروف و نهی از منکر که مشروط به وجود امام معصوم(ع) نبوده و وجوبشان مطلق است و چون تحقق و اجرای درست این امور ـ که از موارد ضروری حیات بشری است و قوام زندگی و اجتماع بر آن استوار بوده و از قضایای اجتماعی می باشند ـ بدون نظام حکومتی و حاکم به صورت کامل و شایسته اجرا نمی شود پس نتیجه منطقی این مقدمات وجوب اقامه دولت اسلامی است و اجرای کامل امور حسبه بدون دولت اسلامی امکان پذیر نمی باشد».۳۹با این بیان کلام مرحوم بروجردی و مانند آن بر ولایت فقیه در محدودهٔ اداره حکومت اسلامی و اختیاراتی که لازمه آن است دلالت می کند.لکن قابل توجه است که توسعه امور حسبه به مسایل حکومت مورد پذیرش است و در کلمات مرحوم نائینی۴۰ و امام خمینی۴۱ و دیگران به چشم می خورد اما این توسعه با تصریح مرحوم بروجردی بر تفویض ولایت در محدوده وظایف زمان عدم بسط ید ائمه(ع) سازگار نمی باشد.و اگر اطلاقی که در احتمال نخست ذکر شده را نپذیریم دیگر نیازی به توسعه در امور حسبه نداریم بلکه با اثبات احتمال سوّم، قایل به توسعه ای بیشتر از امور حسبه حتی به معنای اخیر آن می باشند.احتمال سوّم: ولایت مطلقه فقیهدر کتب و مقالات متعدّدی قول به ولایت عامّه و یا مطلقه را به مرحوم بروجردی نسبت دادند. ۴۲در تقریب این احتمال گوییم:ایشان در این بخش از مباحث فقهی برای تبیین حکم نماز جمعه در عصر غیبت، به بحث ولایت فقیه پرداخته و بعد از بیان مقدمات جامع و بدیعی در ضرورت وجود رهبری در اجتماع و تأکید بر سیاسی، اجتماعی بودن دین مبین اسلام تفویض ولایت را به فقها قطعی دانستند.و از آنجا که از کلام شیخ طوسی و شهید اول استظهار نمودند جواز اقامه نماز جمعه در عصر غیبت مبتنی بر ولایت فقیه و حکومت اوست، متذکر شدند در عصر غیبت که فقهاء بسط ید ندارند، محدوده ولایت آنان منحصر در وظایف زمان عدم بسط ید ائمه(ع) می باشد و در این هنگام نمی توانند متصدی وظایف زمان بسط ید شوند و اگر فقیه عادلی حکومت را به دست بگیرد می تواند عهده دار وظایف حکومتی از قبیل اقامه نماز جمعه گردد.پس مرحوم آیت الله بروجردی «به ولایت مطلقه فقیه حاکم قائل شدند و با اینکه به اختیاراتآیت الله بروجردی: «ما، فقیه را در قدرت و اختیار تالی تلو امام معصوم(ع) می دانیم»مسئولیت ولی فقیه در برابر سِمَت ولایت فقیه و عدل بیش از امت و پیش از آنهاست، امّا ولی فقیه و افراد جامعه در پیشگاه قانونی که فقیه جامع الشرایط امین آن است همسان و برابر می باشندبسیار گسترده ولایت فقیه معتقد می باشند و نماز جمعه را از شؤون امام معصوم(ع) می دانند اما اقامه آن را برای فقیه جایز ندانسته اند و احتمال استفاده وجوب یا جواز اقامه آن برای حاکم مبسوط الید و یکتا فقیه ولی امر مسلمین از کلامشان قوی بلکه ظاهر است.در نتیجه میان ولایت مطلقه فقیه و حرمت

اقامه نماز جمعه در عصر غیبت جمع کرده و اقامه آن مخصوص حاکم مبسوط الید در حکومت اسلامی است، اما اگر ستمگران و مستبدین حکومت را در دست داشته باشند نه برای ستمگر اقامه آنها جایز است نه برای فقهای عادلغیرمبسوط الید.»۴۳با این بیان توافقی میان مقدمات چهارگانه و نتیجه ای که گرفتند حاصل شده و در ولایت مطلقه با امام راحل موافق می باشند.در تأیید این سخن به تجلّی عملی این ولایت در ساخت مسجد اعظم قم شاهد می آوریم:«ایشان زمانی که تصمیم به ساخت مسجد در کنار مرقد شریف حضرت معصومه علیهاالسلام گرفتند، به مقبره هایی برخورد می شد که می بایست خراب شده و ضمیمه مسجد شوند، این مقبره ها خریدنی نبوده و یا ورثه بعضی از آنها نامعلوم بود، اما آقای بروجردی دستور دادند که همه را خراب کنند.مرحوم آیت الله شیخ مرتضی حائری به خدمتشان رسیده و در این باره پرسیدند: شما چه سمتی برای فقیه قایل هستید که دستور به هم زدن ساختمان های قبور را می دهید؟مرحوم آیت الله بروجردی در پاسخ فرمودند: «ما فقیه را در قدرت و اختیار تالی تلو امام معصوم(ع) می دانیم.»۴۴بنابراین مرحوم بروجردی نیز قایل به ولایت مطلقه می باشند، لکن نکته اخلاف میان کلام ایشان در بحث نماز جمعه و نظرات امام خمینی در محدوده ولایت فقهاء در هنگام عدم بسط ید است، ایشان تصریح نمودند در این صورت ولایت فقهاء محدود به وظایف زمان عدم بسط ید ائمه(ع) می باشد و حق تصرف در امور حکومتی را ندارند،۴۵ اما امام خمینی آورده اند:« اگر فقها موفق به تشکیل حکومت نشوند، منصب ولایت آنها ساقط نمی شود، زیرا از جانب خدا منصوب اند و اگر توانستند باید مالیات، زکات، خمس و خراج را بگیرند و در مصالح مسلمین صرف کنند و اجرای حدود نمایند، این طور نیست حالا که نمی توانیم حکومت عمومی و سراسری تشکیل دهیم، کنار بنشینیم بلکه تمام اموری که مسلمین محتاج اند و از وظایف حکومت اسلامی است، تا حد ممکن انجام می دهیم.» ۴۶لکن با توجه به سیره عملی مرحوم بروجردی می شود مرام ایشان را نزدیک به نظرات امام دانست.از دیگر نقاط برجسته نظرات حضرت امام بیان ضرورت تشکیل حکومت اسلامی و انقلاب سیاسی است.ایشان در بخش گسترده ای از بحث خود به لزوم ایجاد حرکت فراگیر برای رسیدن به این هدف می پردازد و تبلیغات گسترده در جهت معرفی و بسط اسلام را از وظایف خطیر فقها و روحانیون می دانند و در این باره می گویند:«ما موظّفیم ابهامی را که نسبت به اسلام به وجود آورده اند را برطرف سازیم۴۷ و باید کاری کنیم که راجع به حکومت موجی به وجود آید.» ۴۸ولایت فقیه یعنی ولایت فقاهت و عدالت که افزون طلبی را که عین سفاهت و جهالت است در برنمی گیرد و هیچگاه برتری خواهی را که عین خیانت و ضلالت است شامل نمی شودامام خمینی شرایط امر به معروف و نهی از منکر و تشکیل حکومت را تحصیل می دانند و در کتاب حکومت اسلامی می فرمایند: «لازم است فقها اجتماعاً یا انفراداً برای اجرای حدود و حفظ ثغور و نظام، حکومت شرعی تشکیل دهند، این امر اگر برای کسی امکان داشته باشد واجب عینی وگرنه واجب کفایی است»۴۹ «و ما چاره ای نداریم جز اینکه دستگاههای حکومتی فاسد و فاسدکننده را از بین ببریم و هیئتهای حاکم و خائن و فاسد و ظالم و جائر را سرنگون کنیم. این وظیفه ای است که همه مسلمانان در یکایک کشورهای اسلامی باید انجام دهند و انقلاب سیاسی اسلامی را به پیروزی برسانند.» ۵۰مرز میان حکومت ولایی و استبداددر پایان این بخش لازم به ذکر است که حکومت فقیه عادل از سایر حکومتهای استبدادی و سلطنتی متمایز است و با کمی تأمل و دقّت در نظرات مرحوم بروجردی و امام خمینی به خوبی روشن می گردد که حکومت ولایی با سلطنت و سایر حکومتها تفاوت اساسی دارد، در این باره حضرت امام تصریح دارند:[در نظام ولایی] صحبت از مقام نیست بلکه صحبت از وظیفه است، «ولایت» یعنی حکومت و ادارهٔ کشور و اجرای قوانین شرع مقدّس یک وظیفه سنگین و مهم است، نه اینکه برای کسی شأن و مقام غیرعادی به وجود بیاورد و او را از حدّ انسان عادی بالاتر ببرد. ولایت فقیه امتیاز نیست بلکه وظیفه ای خطیر است.» ۵۱تفاوت میان سلطنت و حکومت اسلامی در همین نکته نهفته است. مسؤولیت ولی فقیه در برابر سِمَت ولایت فقیه و عدل بیش از امت و پیش از آنهاست، امّا ولی فقیه و افراد جامعه در پیشگاه قانونی که فقیه جامع الشرایط امین آن محسوب می گردد همسان و برابر می باشند، امام خمینی روی این نکته تأکید می فرمایند:«حکومت در اسلام به مفهوم تبعیت از قانون است و فقط

قانون بر جامعه حکم فرمایی دارد، قانونی که همه بدون استثناء باید از آن پیروی و تبعیت کنند. یگانه حکم و قانونی که برای مردم متّبع و لازم الاجراست همان حکم و قانون خداست. رأی اشخاص حتی رأی رسول اکرم(ص) در حکومت و قانون الهی هیچ گونه دخالتی ندارد، همه تابع اراده الهی هستند، حکومت اسلام، سلطنتی هم نیست تا چه رسد به شاهنشاهی و امپراطوری، در این نوع حکومتها حکّام بر جان و مال مردم مسلّط هستند و خودسرانه در آن دخل و تصرف می کنند، اسلام از این رویه و طرز حکومت منزّه است.» ۵۲در نتیجه ولایت مطلقه به معنای گسترش شعاع حاکمیت و فرمانروایی فقیه به سوی بی نهایت و تا حد خداوندگاری روی زمین۵۳ نیست، ولایت مطلقه یعنی ولایت در امتداد شریعت و در راستای همه احکام اسلام و در تمام ابعاد مصالح امت، یعنی ولایت فقاهت و عدالت که افزون طلبی که عین سفاهت و جهالت بوده را در برنمی گیرد و هیچگاه برتری خواهی که عین خیانت و ضلالت است را شامل نمی شود. ۵۴پی نوشتها:۱. امام خمینی، البیع ۲/۴۷۲، چاپ اسماعیلیان، بی تا، قم.۲. امام خمینی منشور بیداری، ۳/۱۲/۶۷.۳. المقنعة، ۸۱۰ و ۸۱۲، چاپ نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.۴. الخلاف ۱ و ۶۲۶، چاپ نشر اسلامی قم، النهایه، باب امر به معروف و نهی از منکر ۲ و ۱۵، چاپ نشر اسلامی.۵. الکافی، ۴۲۲ تا ۴۲۵، منشورات مکتبه امیرالمؤمنین، اصفهان.۶. الشرایع، باب امر به معروف و نهی از منکر ـ ج ۱/۲۶۰، انتشارات استقلال، ۱۳۷۳، قم.۷. العوائد، ۵۳۰ تا ۵۶۰، چاپ دفتر تبلیغات اسلامی، قم.۸ . جواهرالکلام، ۱۵/۴۲۲ و ۱۶/۱۷۸، ۲۱/۳۹۵ و ۳۹۷، ۲۲/۱۹۵، ۴۰/۱۹، چاپ بیروت.۹. المکاسب، البیع، ج ۳/۵۴۵ تا ۵۶۰، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ الهادی، قم.۱۰. مرحوم سید عاملی در کتاب ارزشمند خود (مفتاح الکرامة) می فرماید: فقهاء شیعه در مسئله ولایت فقیه اتفاق نظر دارند و احتمال دارد که این اتفاق نظر پس از استقرار دلیل عقلی بر لزوم و ضرورت حضور آن در جامع باشد. ر، ک مفتاح الکرامة ج ۱۰/۲۱. چاپ آل البیت قم.۱۱. بنا بر مقدمه کتاب «البدر الزاهر» مرحوم بروجردی رحمهٔ الله علیه این مباحث را در سال ۱۳۶۷ قمری تدریس فرمودند و امام راحل در سال ۱۳۸۹ قمری (۱۳۴۸ شمسی) به آن پرداختند ـ ر ـ ک مقدمه ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، امام خمینی، چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.۱۲. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه رهبری در اسلام، ص ۱۳۲ و ۱۳۴، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳۶۷.۱۳. آیت الله جوادی آملی، ولایت فقیه رهبری در اسلام، ص ۱۳۲ و ۱۳۴، چاپ اول، مرکز نشر فرهنگی رجاء ۱۳۶۷.۱۴. مقاله مقاله نقدِ نقد، آیت الله جوادی آملی، مجله حکومت اسلامی سال اول، ش ۲، ص ۲۴۰.۱۵. البدر الزاهر، ص ۵۰ تا ۵۸، تقریرات آیت الله منتظری، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۶۲.۱۶. همان.۱۷. امام خمینی، البیع، ج ۲، ص ۴۵۹ و ۴۶۰، چاپ اسماعیلیان، ۱۳۶۳، قم.۱۸. البیع، ج ۲، ۴۶۱ و ۴۶۲.۱۹. البیع ۲/۴۶۴ و حکومت اسلامی (ولایت فقیه امام)، ص ۳۹ و ۴۰، چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.۲۰. البیع، ۲/۴۶۴ و ۴۶۵.۲۱. همان، ۲/۴۶۰.۲۲. همان، ۲/۴۶۶.۲۳. البیع، ۲/۴۶۷.۲۴. صحیفه امام، جلد ۲۰، ص ۴۵۲.۲۵. البیع ۲/۴۶۷، مجموعه مطالب ذکر شده در کتاب ولایت فقیه (حکومت اسلامی) امام خمینی نیز با تفصیل بیشتری بیان شده است.۲۶. البیع، ۲/۴۶۷.۲۷. البدر الزاهر، ص ۵۰.۲۸. رجوع شود به مجموعه صحیفه امام.۲۹. ر، به مقاله ولایت فقیه، ولایت الهی مردمی، مجله حکومت اسلامی، سال پنجم، شماره ۱، ص ۱۹۰ ـ ۱۹۲. نویسنده محترم مقاله، بر مبنای این سخنان امام راحل، نوعی مشروعیت مردمی را به امام نسبت دادند.۳۰. دکتر مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۲۱۷ ـ ۲۲۰، انتشارات شادی.ایشان کوشش فراوانی نموده تا از راه انکار ولایت و حکومت نبی اکرم(ص) و ائمه معصومین: ولایت فقیه را به عنوان نوّاب عام تضعیف نماید.ـ رجوع شود به حکمت و حکومت در ترازوی نقد، آیت الله سیدکاظم حائری، مجله حکومت اسلامی، سال چهارم، شماره ۳/ مسلسل ۱۵ ص ۲۷ـ پیرامون «مقبولیت و کارآمدی» رجوع شود به کتاب ولایت فقیه ولایت فقاهت و عدالت، آیت الله جوادی آملی، چاپ اول ص ۹۱ و ۹۲، نشر اسراء ۱۳۷۸، و کتاب «ولایت فقیه، رهبری در اسلام» آیت الله جوادی آملی، ص ۲۲ موسسه رجاء.۳۱. البدر الزاهر، ص ۵۶.۳۲. ر، ک: مفتاح الکرامه، سید عاملی، ۱۰/۲۱، آل البیت، قم.۳۳. البیع، ۲/۴۶۰ و ۴۶۴.۳۴. ولایت فقیه، (حکومت اسلامی)، ص ۳۸، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.و همچنین ر، به ولایت فقیه، آیت الله منتظری، ج ۱/۲۷۶، دفتر تبلیغات قم.و

ولایت فقیه، رهبری در اسلام، آیت الله جوادی آملی ص ۱۷۳، نشر رجاء.۳۵. البدر الزاهر، ص ۵۷.۳۶. البیع، ۲/۴۶۶ و ۴۶۷.۳۷. البیع، ۲/۴۸۹.۳۸. البیع، ۲/۴۶۴.۳۹. آیت الله محمدمهدی آصفی، الاجتهاد والتقلید و سلطات الفقیه ص ۲۰۱ و ۲۰۲، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه، قم.۴۰. تنبیه الامهٔ، ص ۴۶.۴۱. البیع ۲/ .۴۲. احمد آذری قمی ـ ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، ص ۱۸۸ و ۲۲۹، چاپ دارالعلم قم، ۱۳۷۲.ـ مجله حکومت اسلامی، سال اول، ش ۲، ص ۶۰ مقاله (نگاهی به فلسفه سیاسی در اسلام).ـ مجموعه آثار کنگره امام خمینی و اندیشه حکومت ۴/۲۲ مقاله (نظریه ولایت در اندیشه امام)ـ مجموعه آثار کنگره ـ ۴/۲۰۰ مقاله (تجلی عملی ولایت فقیه)۴۳. احمد آذری قمی، ولایت فقیه از دیدگاه فقهای اسلام، ص ۱۸۸ و ۲۲۹، چاپ دارالعلم قم، ۱۳۷۲.۴۴. اقتباس از حضرت آیت الله نوری، داستان دوستان، ج ۳۳/۱۰۱، همچنین در مجموعه آثار کنگره امام و اندیشه حکومت، ج ۴، ص ۲۰۰.۴۵. البدر الزاهر، ص ۵۷.۴۶. ولایت فقیه (حکومت اسلامی)، ص ۴۲.۴۷. همان، ص ۱۱۸.۴۸. همان، ص ۱۲۱.۴۹. همان، ص ۴۲.۵۰. همان، ص ۲۶.۵۱. همان، ص ۴۰.۵۲. همان، ص ۳۴.۵۳. دکتر مهدی حائری، حکمت و حکومت، ص ۱۷۸.۵۴. رجوع شود به کتاب ولایت فقیه و رهبری در اسلام، آیت الله جوادی آملی، ص ۱۴. ر http://www.hawzah.net

درباره مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

بسم الله الرحمن الرحیم

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آیه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السّلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهلبیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف :دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السّلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز :

الف)چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب)تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن سهمراه

ج)تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما ، انیمیشن ، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و...

د)ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه)تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و)راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز)طراحی سیستم های حسابداری ، رسانه ساز ، موبایل ساز ، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک ، SMS و...

ح)همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند مسجد جمکران و ...

ط)برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی)برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضوری و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت : ۲۳۷۳ شناسه ملی : ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی: www.eslamshop.com

تلفن ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور کاربران ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی ، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایندانشاالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳ ، شماره کارت :۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳و شماره حساب شبا : IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۶۰۹-۵۳ به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان – خیابان مسجد سید

ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام -: هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنتِ غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می‌فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کَرَم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت‌ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلی الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست‌تر می‌داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می‌رَهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، امّا تو دریچه‌ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بِدان، نگاه می‌دارد و با حجّت‌های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می‌سازد و او را می‌شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می‌فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



قائمیه
مرکز تحقیقات رایانه‌ای
اصفهان
WWW
برای داشتن کتابخانه های‌تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشـــانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹